GIOVANNI MARCHESINI

LA FINZIONE NELL'EDUCAZIONE O LA PEDAGOGIA DEL "COME SE,,

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO
Depositi: GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)
TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE

§ 1. Ripresento qui, sotto più ampia luce e con nuove vedute e discussioni critiche, una teoria già da me svolta nel 1905 in *Le finzioni dell'anima*, e successivamente difesa dalle obbiezioni che aveva da più parti sollevate (1).

Il principio fondamentale — che il Vaihinger studiò nella nota opera *Die Philosophie des « Als Ob »* del 1911, collocandosi dal punto di vista storico, e che io avevo applicato, con una mia particolare interpretazione, al problema etico-pedagogico — si può formulare a mio avviso nei seguenti termini: La finzione (*fictio*), come trasfigurazione della realtà, è un modo naturale di rivelarsi del nostro Io; è dunque vano pretendere di opporvisi, impedendone il ricorso. Potendo la finzione però avere un valore pratico vario, e al pari d'ogni altra tendenza essendo suscettibile d'una disciplina, converrà a questa sottoporla affine di conseguire fini etici superiori. Ma quali sono i criterî che devono guidare in questa disciplina? Ecco il problema al quale potremo rispondere dopo aver indagato il processo formativo, psicologico, della finzione, e determinato il suo valore morale.

Che nel processo educativo convenga utilizzare la finzione non altrimenti che ogni altro principio della vita dello spirito, è un corollario della legge generale

(1) *Per la critica delle « Finzioni dell'anima »* in *Rivista di filosofia e scienze affini*, diretta dall'A. — Bologna, 1905, Vol. II, n. 1-2.

dell'*economia*, valida per l'educazione come per ogni altra specie di arte. Significa che se nell'educazione un dato fine dev'essere raggiunto, non si può pretendere di conquistarlo per un atto d'imperio, e contrapponendo la nostra alla volontà dell'allievo. Dobbiamo bensì, riconosciuta la genesi psicologica naturale di questo fine, promuoverne il processo formativo mettendo in atto i suoi elementi fattivi. In altri termini, non si può pretendere di *sostituire* il fine ideale — poniamo, il *dovere* — a quello che realmente sussistesse nell'allievo — per es. il *piacere*; — ma dovremmo, quasi direi, ricostruire il primo mediante il secondo, cioè usufruendo degli elementi reali, o del materiale frammentario che l'allievo ci offre con le sue tendenze naturali.

È questo il processo della *reintegrazione* del reale nell'ideale, che io feci altrove oggetto di particolari ricerche e applicazioni (1). Esso è una condizione necessaria della progressività dello spirito umano. Potrebbe dunque non essere anche un criterio fondamentale dell'educazione?

Chi — cito un esempio — vuole elevarsi verso l'ideale assoluto del giusto traduce in questo, anche suo malgrado e senza accorgersi, la inclinazione originaria alla propria conservazione, il risentimento contro l'ingiuria, l'amore della tranquillità e della sicurezza personale. Pertanto volendo educare gli animi dei giovani al culto di questo supremo ideale, non prescinderemo da simili suoi coefficienti primordiali affidandoci invece alla pura intuizione, come se l'ideale stesso potesse conquistarsi di botto per un atto magico dello spirito puro. Tuttavia non è vana, pure a tale scopo, la finzione della giustizia pura e assoluta, come a coltivare il sentimento morale non è inutile la finzione del dovere, quale fine assoluto. Infatti queste finzioni stesse, intimamente vissute, promuovono il processo d'elevazione dello spirito verso la mèta che esse rappresentano.

---

(1) *La dottrina positiva delle idealità*. — Roma, Athenaeum, 1914. — *I problemi fondamentali dell'educazione*, Torino, Paravia, 2ª ediz., 1923.

Nell' utilizzazione della finzione, come forma naturale della vita dello spirito, si fonda quella che io chiamo la Pedagogia del *come se*, di cui non si può impugnare, senza cedere a un pregiudizio, la serietà scientifica e pratica. Essa si contrappone non già alla Pedagogia idealistica (chè la Pedagogia e l'Etica, come scienze dell'ideale, sono sempre, in un certo senso, idealistiche), ma a quella dogmatica e aprioristica, o insomma semplicista.

Ogni ideale si pone per sè come assoluto. Non si può aspirare alla virtù se non in quanto è pensata come piena e perfetta. Aspirare, per così dire, a una mezza virtù è un non-senso, perchè la virtù non si dimezza. Ma è per ciò possibile che l'ideale prenda il posto della realtà? Possiamo vagheggiare la perfezione come degno termine della volontà nostra e dei nostri allievi; ma è possibile tradurre in atto assolutamente questo modello ideale?

Imparare, disse Aristotele, è imitare, e chi impara è simile all'artista: riproduce un modello. Anche l'ideale s'impara, e quindi s'insegna mediante modelli. A riprodurli non è certo sufficiente la loro contemplazione; ma è per ciò inutile? Il modello ideale trascende la realtà; ma poichè in esso convergono tutte le energie dell'anima, si genera in questa un movimento moralmente fecondo.

§ 2. La Pedagogia è una scienza dalla quale l'educazione, come arte, riceve razionalmente il fondamento e le norme. Ora è un dato della scienza, o dell'esperienza divenuta sistematica, anche l'istintiva tendenza alla finzione; e importa notare come a svolgerla concorrano mirabili energie latenti, le quali devono essere abilmente provocate e saviamente dirette.

I contatti delle anime da noi praticamente sperimentati meglio che non riusciamo a penetrarne i segreti, possono essere di fatto fecondissimi, avendosi per essi quella fecondazione spirituale in cui consiste la stessa efficacia dell' opera educativa. Nessuna idealità mai sarebbe sorta fra gli uomini senza le correnti spirituali

che li accostano gli uni agli altri; nessuna educazione vera e propria sarebbe possibile senza il contatto dell'anima dell'educatore con quella dell'educando.

In vero l'arte di cui è capace un educatore veggente e operoso può sprigionare nell'allievo forze insospettate, secondando con una scintilla una grande fiamma. Pur un'immagine o un'idea che nel cielo della mente paresse nulla più d'una meteora, può eccitare nel pensiero nuove visioni e agguerrire la volontà a nuove battaglie, sicchè mai infine dovrebbe decadere e svanire la fede nella potenza dell'educazione. La nostra conoscenza dell'anima dei discepoli è costretta entro limiti invalicabili, e vi sono ostacoli infiniti contro i quali è fatale che urti spesso e si spezzi la volontà, sia pur quanto si voglia possente, illuminata e generosa, degli educatori. Ma ciò non distrugge il principio di quella fede ch'è necessaria come in ogni ardua impresa così particolarmente in quella, la più umana fra tutte, dell'educazione.

Dirò di più. Se credere nell'onnipotenza dell'azione educativa è per la scienza un errore, è però altrettanto innegabile che vi sono errori i quali nelle imprese di umanità giovano più di certe verità, valendo a promuovere, senza imbelli renitenze, il multiforme genio del bene.

Ma ecco aprirsi così all'educatore il campo della finzione: ecco avvalorarsi, pur da questo rispetto, la Pedagogia del *come se*. E infatti atteggiarsi verso un determinato allievo come se egli fosse, in qualche modo e grado, educabile, pur se l'indole di lui apparisse riluttante e impervia, è norma utile e razionale poichè moltiplica, nella volontà dell'educatore, resa più intensa, le risorse pratiche della sua arte. Indulgendo alla critica realistica egli riconoscerà di non poter conquistare il fine perseguito; ma come predeterminare assolutamente l'esito ultimo delle industrie da lui spiegate nel provocare e dirigere l'anima dell'allievo? Nella sua mente codesto fine possiede le attrattive di un valore assoluto. Egli pensa: Col dovere non si transige; la libertà morale, per esistere, dev'essere intiera e perfetta; la virtù non

esiste realmente che nella sua pienezza ideale. Queste visioni sublimi lusingano il suo pensiero ed eccitano il suo entusiasmo; nè ciò impedisce che il fine suddetto, pensato e voluto come assoluto, subisca nell'allievo deformazioni e trasformazioni più o meno difficili a prevedere. Ma perchè l'educatore dovrebbe rinunziare per ciò, nel suo ardore di maestro di vita ideale, a valersi di quel fine come assoluto, sebbene propriamente risulti inattuabile?

Noi non *sappiamo*, nello stretto senso della parola, fin dove possa giungere l'efficienza d'un ideale che si voglia promuovere in un determinato soggetto; ma ciò appunto ne consente di *credere* e di *sperare* più di quanto *sappiamo*. È lecito dunque ritenere, ottimisticamente (il *come se* esprime ottimismo), che anche la finzione d'un ideale perfetto, irrealizzabile, quando sia sapientemente utilizzata da un educatore intelligente e amoroso, darà buon frutto; nè si può escludere *a priori* che un frutto si possa ottenere più per essa che altrimenti.

§ 3. Tutto ciò potrà parere dilettantismo o, per usare un altro termine, *eurechismo*. È così facile imbattersi, sul terreno pedagogico, in *eurechisti*, che potrei anch'io passare nel novero di questi. Senonchè l'idea ch'io presento, dopo averla a lungo maturata, ha, come vedremo, un solido fondamento sia nella scienza dello spirito, sia nella pratica pedagogica. Scaturisce poi non dallo scetticismo ma dalla fede *realistica* nella nostra umanità, strana bensì — se vogliamo — in qualche suo atteggiamento, ma tuttavia non meno feconda nell'ordine morale che in quello intellettuale ed estetico.

È *umano* l'ideale, programma indefettibile d'ogni educazione; ma l'ideologia che trascura la realtà, traligna facilmente nell'arcadico, nel rettorico, nell'accademico. Convien dare pertanto all'educazione dell'ideale quella maschia schiettezza che già invocava F. De Sanctis quando alla rettorica idealistica della prima metà del secolo XIX contrapponeva vigorosamente

i nuovi principî del realismo: « C'è nell'anima, egli scriveva, fonte di mala educazione, come un doppio essere, lo scolare e l'uomo, in buonissima compagnia; l'uomo è fiacco e indulgente, ma si tien caro lo scolare per la sua comparsa in pubblico ». Ciò avveniva, come avviene tuttora, perchè l'ideale che si celebrava nella scuola non s'inseriva nella vita dell'alunno, riuscendo così una maschera della menzogna.

Pieno dell'entusiasmo che passa innanzi a una magnifica aurora, il maestro — scriveva il Rousseau — vuole comunicarlo al fanciullo: crede di commuoverlo rendendolo attento alle sensazioni da cui è commosso egli stesso. Quale schiocchezza ! Solo nel cuore dell'uomo è la vita dello spettacolo della natura; per vederlo, bisogna sentirlo. Il fanciullo scorge gli oggetti, ma non può scorgere i rapporti che li legano, non può intendere la dolce armonia del loro concerto. Occorre un'esperienza ch'egli non ha acquistata, occorrono dei sentimenti che non ha provati, per sentire l'impressione che risulta a un tempo da tutte queste sensazioni. Se non ha percorso per lungo tempo delle aride pianure, se le sabbie ardenti non hanno bruciati i suoi piedi, se il riflesso soffocante delle rocce battute dal sole non lo ha mai oppresso, come gusterà l'aria fresca di una bella mattinata ? Come il profumo dei fiori, l'incanto del verde dei campi, l'umido vapore della rugiada, il camminare molle e dolce sul tappeto erboso, affascineranno i suoi sensi ?... (*Em.*, III). Non altrimenti accade dell'entusiasmo dell'ideale che si voglia comunicare a un'anima ancora inesperta di quella realtà in cui l'ideale sincero trova il suo primo stimolo e contenuto. Nè il richiamo alla realtà psicologica, fondamento di ogni sana ed efficace educazione, può oggi parere anacronistico, innanzi al deprecato ritorno del vecchio idealismo e del dogmatismo (fomite l'uno e l'altro della falsità deplorata dal De Sanctis).

Ai fini educativi non si adegua l'idealismo puro, non l'intellettualismo, il sentimentalismo, il volontarismo. Queste sono infatti concezioni dottrinarie unilaterali, mentre la personalità di cui si deve promuovere lo svi-

luppo etico dev'essere considerata integralmente, nell'unità pratica onde si compongono insieme l'intelligenza, il sentimento, il volere. L'ideale, in quanto realizzabile, non è già il prodotto univoco d'una di queste potenze spirituali, ma è una loro funzione sintetica. Ecco un principio che con la nostra Pedagogia del *come se* intendiamo rivendicare nel duplice rispetto teorico e pratico.

§ 4. Un dotto professore dell'Università di Lund, Alf Nyman, in un'acuta analisi che volle fare dell'opera mia su ricordata (1), notava giustamente che al « finzionalismo » conduce il Positivismo stesso nella sua maggiore chiaroveggenza e maturità. Del resto lo ritroviamo già nella dottrina kantiana del primato della ragione pratica poichè, secondo questa dottrina, noi dovremmo agire *come se* le credenze in Dio, nella libertà morale e nell'immortalità dell'anima fossero teoreticamente valide. Egli poi interpretando il mio pensiero tracciava il problema così: « Si può pensare l'idealità senza la trascendenza ? È possibile l'esercizio di una credenza senza la credenza ? Si dànno religioni senza divinità ? Possono i valori assoluti, i « fini assoluti », conservare qualche importanza filosofica per coloro che mantengono salda la convinzione fondamentale che tutti i fini e i valori sono relativi, e col Nietzsche proclamano su tutti i toni che non si dà nè ricompensa, nè sapienza, nè fine, nè bene, nè volontà ? ».

Per il finzionalismo sì. Però il problema riceve così espressioni disparate, e i termini usati dal Nyman (lasciando per ora da parte alcune riserve) vogliono essere chiariti, pur dovendo qui limitarci a un cenno fuggevole.

« Si può pensare l'ideale senza la trascendenza ? ». Questa è fittizia, s'è impossibile per l'uomo raggiungere un fine che lo trascende; epperò la frase « ideale tra-

(1) Lo scritto del N. uscì in lingua svedese, e fu poi tradotto per gli *Annalen der Philosophie* del Vaihinger col titolo « Ein Vorläufer der Als-Ob Philosophie », Leipzig, 1922, vol. III, fasc. 3.

scendente » comprenderebbe una contradizione. Ma la trascendenza può anche avere un significato positivo, e d'altra parte la sua stessa concezione metafisica può contenere elementi positivi e quindi realizzabili.

« Si può agire secondo una determinata credenza (per es. quella religiosa) senza possederla? Si dànno religioni senza divinità? ». Certo si può agire secondo una credenza fittizia, come se fosse reale, ma a condizione che la credenza stessa non sia del tutto assente. Se infatti l'azione è determinata da motivi ideali che non corrispondono precisamente al suo contenuto, questi possono tuttavia essere analoghi e, in un certo senso, riprodurla in taluno dei suoi aspetti, per es. quello emotivo. Ed ecco come, se una religione intesa in largo senso non è possibile senza il divino, può sussistere tuttavia indipendentemente dalla divinità di questa o quella tradizione.

Infine se l'assolutezza dei fini è, per la scienza, una finzione, poichè è fuori di dubbio che ogni fine sussiste per la sua relatività (essendo condizionata anzitutto dalla realtà del soggetto operante), si può escludere per questo, dalla relatività di un fine, ogni elemento psicologico di assolutezza? E se così è, perchè un dato fine non potrà assumersi come assoluto pur essendo relativo, e sia pure con quell'assolutezza metafisica ch'è una evidente finzione?

Il problema pedagogico, per quest'ultimo rispetto, si può pertanto formulare così: Nel duplice e apparentemente antitetico orientamento dell'anima umana innanzi al problema dell'ideale, ond'esso è concepito — per una duplice ed egualmente valida legge del nostro spirito — da un lato come trascendente e assoluto, dall'altro come relativo e immanente, quale può essere il compito dell'educatore?

Non si può rispondere adeguatamente a questo problema senza uno studio preliminare dell'ideale etico nel suo processo formativo e nelle sue manifestazioni psicologiche, poichè se da una tale indagine risultasse che la finzione è una sua forma naturale e incoercibile,

avremo da ciò il primo stimolo a utilizzarla. Non dobbiamo infatti dimenticare che il compito essenziale dell'educazione, come dicevo, risiede appunto nell'impiego economico delle energie naturali dell'allievo. Così se apparisse che da una parte la concezione idealistica o romantica della vita morale, e dall'altra la concezione critica, corrispondono a due bisogni (di *credere* e di *sapere*) inerenti, in un dato grado, all'uomo, non sarebbe nè razionale nè prudente pretendere di sacrificare l'uno all'altro, mentre non si può escludere che siano fra loro conciliabili. Ma quali problemi non solleva questa visione dell'arte pedagogica e anzitutto lo stesso fatto e l'uso della finzione!

CAP. I.

Concetto generale di finzione. *Sue specie.*

§ 5. Possiamo concepire la realtà in due distinte maniere: accogliendone le rivelazioni obbiettive in quanto tali, oppure investendola del fremito delle nostre emozioni e trasfigurandola con la fantasia, vale a dire — ci si passi la brutta parola — soggettivizzandola. Nel primo caso si ha la scienza, nel secondo l'arte, che nel suo fondo fantastico è una poesia dello spirito. Si appagano poi, con questi due atteggiamenti, due bisogni egualmente vivi nell'anima umana: il bisogno scientifico, ossia dell'osservazione e riflessione disinteressata, e il bisogno poetico.

Tutti siamo poeti anche se non possediamo l'arte del verseggiare: tutti amiamo più o meno di trasvestire la realtà colorandola variamente con i nostri sentimenti. È artistica del resto, nella sua essenza, ogni attività del pensiero. Il percepire e l'intendere, l'immaginare e il ragionare sono specie della nostra attività spirituale che possono toccare persino le sommità dell'arte (largamente intesa); come il percepire in chi si è dedicato all'osservazione, l'intendere nell'uomo d'ingegno acuto, l'immaginare nell'artista e nel filosofo, il ragionare nello scienziato, il sentire nel poeta. La finzione, in ogni sua specie, è un prodotto naturale di questa potenza creativa del nostro spirito.

C'è la finzione onde l'uomo trasfigura se stesso interpretandosi diverso dal suo essere reale, e vivendo quindi,

a così dire, della propria metafora. Egli può ignorare il fondo del suo io, e comportarsi tuttavia come se si conoscesse veramente. Può ritenere esauriente, nella conoscenza di sè, la rivelazione frammentaria di determinate sue inclinazioni ch'egli, puta caso, esalta come ingenue e pure, mentre, fondendosi in altre d'ordine inferiore, non hanno tale pretesa eccellenza. E non è una manifesta finzione sostituire così alla totalità dell'io un suo aspetto, forse superficiale, come se in questo consistesse tutto l'io?

Una seconda specie di finzione è quella che passa sotto il nome d'*ipocrisia*, per la quale, come si sa, si cela o dissimula agli occhi altrui, mediante l'azione e il discorso, il proprio essere allo scopo di farlo apparire diverso, e trarre da simile inganno un utile qualsiasi. È un'arte, aggiungo, che non si esercita senza inquietudine, perchè non è difficile scoprirla.

Una terza specie esiste di finzione, che dirò *metafisica* od *etica*. Per essa si creano enti i quali, mentre per sè sono puramente ideali e relativi al soggetto che li crea, si trattano come se fossero reali e assoluti, cioè esistenti per sè, universali e identici per tutti gli uomini, o, come si suol dire, per lo Spirito umano in quanto uno. Sono finzioni di tale specie ad es. il bene assoluto eretto a fine esclusivo della condotta umana, il dovere o la virtù assunti come ragioni sufficienti di sè, la libertà morale perfetta. Veramente questi enti ideali non sono affatto finzioni per gli idealisti metafisici, i quali loro attribuiscono una realtà vera e propria che possederebbero non pure nel pensiero ma per sè medesimi: una realtà dunque obbiettiva o sostanziale, quale si assegna, dai metafisici, all'assoluto, all'anima e via dicendo. Per chi all'incontro li consideri da un punto di vista critico e strettamente scientifico, sono finzioni, *rimanendo però discutibile il problema se ciò equivalga a negar loro ogni realtà* (§§ 22, 23).

Intanto giova rilevare che alla finzione ricorre anche la scienza senza perdere per ciò il suo proprio vigore.

Ne dà esempio in più modi la matematica: vi ricorre la giurisprudenza, come nella presunzione che nessuno ignori la legge. Ma non si può dare infine — e lo vedremo (§§ 18, 19) — nè scienza nè filosofia senza il ricorso alla finzione. E perchè essa dovrebbe esulare dalla Pedagogia, ciò posto, e dall'arte dell'educazione?

§ 6. Qui a meglio determinare la finzione, nel suo concetto generale, conviene chiederci se si assimili all'illusione.

Anzitutto è da notare che se l'illusione propriamente detta è una « deviazione dell'esperienza individuale dall'esperienza umana » (Sully), ciò non può dirsi della finzione o delle tre sue specie che abbiamo segnalate (interiore, sociale, metafisica). Infatti la finzione così intesa appartiene veramente all' « esperienza umana » o comune, essendo insita nella natura dell'uomo come un suo bisogno, e rivelandosi, quasi direi, come un suo dato costante. Però l'illusione è di due specie. Può risultare da un'impressione sensibile che l'individuo subisce suo malgrado, come nella percezione del moto del sole intorno alla terra, e si ha allora l'illusione detta *passiva* (Sully). Ma a generarla, e a darle un contenuto, può concorrere il soggetto stesso col suo interiore dinamismo (sentimento, calcolo, volontà di credere), e allora l'illusione si può dire *attiva*. Si dà per es. questa seconda maniera d'illusione quando, in un dato momento percettivo, per l'anticipazione mentale di un oggetto immaginario (cosa, persona, fatto) sostituiamo questo a quello reale, e ci comportiamo come se l'illusione di cui siamo vittime fosse una vera e propria percezione. L'attesa, il desiderio, la preoccupazione rendono possibile tale scambio illusorio dei dati dell'esperienza interiore con quelli dell'esperienza esterna; cioè, per il movimento soverchiatore dello spirito, noi diamo del reale un'interpretazione fallace.

Nella finzione accade analogamente. Prevale una tendenza, uno stato interiore, un modo del sentimento o del volere (conscio o inconscio); e a questa prevalenza psichica subordiniamo l'interpretazione dell'oggetto, che

può essere il nostro stesso io, il suo valore, o anche un'idealità morale. Così diamo corpo alle ombre, come avviene con le ipostasi della metafisica; e da questo lato c'è tra finzione e illusione una certa affinità. Però mentre l'illusione riguarda l'ordine della conoscenza, la finzione, pur avendo sempre in questa la sua espressione, emerge da tutto il mondo interiore e particolarmente dall'affettività e dagli istinti. E poichè riflette la realtà di quegli elementi psichici, che per sè non sono illusioni, è ovvio che non si appropria alla finzione, rigorosamente, il concetto d'*illusione*. La finzione, in ultima analisi, è, come vedremo, più veritiera, perchè più realista della illusione: non è insomma assolutamente fallace.

§ 7. Un altro cenno converrà premettere circa l'ufficio pratico che spetta alla finzione, e che si differenzia con le sue specie. Può essere utilissimo. In vero il trasfigurarsi nuoce alla vita sociale, quando diventa ipocrisia, e alla vita morale, quando chi s'illude d'essere migliore di ciò ch'egli è abbandona ogni volontà di superarsi. D'altra parte però, nell'idealizzare noi stessi, possiamo trovare il primo impulso alla nostra propria elevazione.

Lo stesso conato inibitorio, nella vita morale, devesi, in ultima analisi, a una finzione. N'è un saggio l'individuo il quale, per tentar di conformarsi a un determinato tipo ideale, reprime, ossia dissimula, le tendenze contrarie e inferiori, per agire come se queste non sussistessero. L'uomo di carattere violento che si studia di condursi negli atti, nel gesto, nelle parole, come se rimanesse assolutamente calmo (nonostante i contrari eccitamenti) e tale fosse il suo carattere, è un esempio di questa specie di finzione, e della sua utilità pratica.

Del pari serve a sostenere il carattere morale quell'esaltazione dei valori ideali che li sublima nel mondo dei fini supremi incondizionati. Ciò induce un incremento, che può essere cospicuo, della volontà del bene, del dovere, della giustizia, della virtù. L'io ne prova un senso di compiacimento che oltre ad essere estetico può derivare da sorgenti varie, come il sentimento del proprio valore effettivo e della propria capacità di progresso

ideale, e la considerazione di un maggior credito morale che si acquisterà agli occhi propri e altrui. Nè devesi temere, in questo stato di assorbimento ideale, il presunto effetto distruttivo della critica realistica. Forse che quando l'anima è rapita dalla contemplazione entusiastica del bello, l'elemento critico vi penetra fatalmente a dissolverla?

Accenno così, sommariamente, a concetti che svolgerò più oltre; ma tale anticipazione non può parere inutile a prevenire la diffidenza che il nostro concetto strumentale di *finzione* può suscitare specialmente nei propugnatori dell'assolutismo metafisico e pedagogico.

Cap. II.

La finzione interiore.

§ 8. Soffermandoci ora particolarmente sulla finzione che abbiamo detta *interiore* (come già il Kant chiamava una specie di menzogna), aggiungeremo, a meglio illustrarla, nuovi dati di fatto.

Quei rapporti di convenienza o di calcolo che dànno luogo, nella società, alla simulazione e alla dissimulazione, sussistono anche nel teatro della coscienza individuale. Anche l'individuo ricorre a convenzioni con se stesso, al silenzio o alla reticenza, tanto per salvare, come si suol dire, le apparenze anche innanzi a se stesso. L'io vuole, in certo qual modo, a casa sua trovarsi a proprio agio, con tutto il *comfort* desiderabile, senza troppi motivi di mortificazione o di turbamento. Come si fugge con ogni studio il biasimo altrui ricercando l'approvazione, quando pure non si ambisca, senza merito, il premio, così si evita il biasimo che deriverebbe da una sincera rivelazione di sè a sè medesimo; si spiega cioè verso se stesso, come verso gli altri, l'istinto della difesa, salvando in ambedue i casi le pretese dell'amor proprio. Per non essere giudici imparziali di noi medesimi, evitiamo di essere spettatori, o badiamo solo a ciò che ne lusinga; trasfiguriamo insomma il nostro essere

reale con apprezzamenti ottimistici. Così l'apparenza si converte in realtà, l'anima artificiale nell'anima vera, la soprastruttura nella struttura intima, o insomma il desiderio dell'essere si trasferisce nell'essere, evitandosi forse, per l'infatuazione dell'ideale, il morso contrario della coscienza.

Ciò è reso possibile, oltrechè dalla pressione dell'amore di sè, sempre consigliere di nuove arti, dal fondo stesso dell'io non facile a scandagliare. Non è eccessivo paragonarlo al fondo dell'oceano, con gl'infiniti modi d'esistenza che ivi si svolgono, mentre noi non vediamo che i variopinti riflessi della superficie. Fremono anche nelle profondità dell'io, oscuramente, sentimenti multiformi, su cui è raro che l'analisi disinteressata proietti un po' di luce; anzi l'arte stessa della vita, in quanto è l'arte di fuggire il dolore e di accrescere le fonti del piacere e del compiacimento di sè, sembra indurre a non indagarli o a dissimularli. Siamo simili all'innamorato che bramando di contemplare nell'amata le qualità migliori, diventa inconsciamente cieco anche ai più visibili difetti di lei. Idealizziamo insomma noi medesimi per poi godere di contemplarci, smarrendo infine la stessa capacità critica del confronto tra l'ideale e il reale. Si ha un aspetto di questa finzione nel così detto *bovarismo* (G. De Gaultier).

Emma Bovary — protagonista del noto romanzo del Flaubert — avea lungamente sognato d'amore struggendosi dal desiderio voluttuoso di avere un amante per essere anche lei pari alle donne che con la sua fantasia avea tanto ammirate, e rivivere, nell'estasi e nel delirio, le scene dinanzi alle quali si era tanto esaltata leggendo romanzi. Vibrava nella sua memoria la rappresentazione lirica delle donne adultere, che la incantavano come sorelle. Tali immagini dunque tendevano a realizzarsi in lei come se fossero di lei stessa una parte reale; ossia ella viveva assorbita dal gioco della sua immaginazione, obliandosi. Tale fenomeno è frequente. Nell'anima dell'individuo può esservi il vuoto, e tuttavia un'immagine può riempirla di sè come cosa viva e vera. Egli vive così una vita non sua, una vita quasi direi di

prestito: vive nel modello scimiottando il maestro, il santo, l'eroe che gli viene presentato; vive l'atto esteriore come se fosse interiore, del che si ha un esempio quando si scambia la formula del pentimento per un atto reale di contrizione.

§ 9. Questi drammi sono possibili nella vita dell'anima per la natura essenzialmente pluralistica di questa. La sua semplicità o perfetta unità è una chimera: essa è intrinsecamente molteplice, multiforme. Le sue così dette facoltà o potenze sono, in certo modo, altrettante anime (o principî di esistenza spirituale) spesso fra loro discordanti ed in conflitto. Passione e ragione, istinto e volontà, inclinazioni naturali e idealità sono sistemazioni psichiche differenti del nostro essere interiore, mobilissime e contrastanti, onde noi viviamo successivamente specie diverse di vita.

L'anima che si tuffa nella realtà è un'altra da quella che si erge nella contemplazione del mondo ideale come un mondo pur suo. Una è l'anima ereditaria, un'altra quella acquisita; e accanto a quella sincera c'è l'anima convenzionale, fatta di simulazioni e di compromessi. Lo spirito umano porta diverse divise; e il Pascal osservava che non c'è uomo il quale nella successione del tempo differisca più da un altro che da se stesso.

Noi amiamo idealizzare la personalità concependola come coerente, sistematica, una: la idealizziamo come espressione di vero carattere, soprattutto morale. In realtà mai questo carattere ideale elide quello originario dei diversi soggetti, che imprime anche alla loro vita etica un'intonazione distinta.

Così infine accade che mentre si prescrive all'uomo a modello un tipo ideale perchè in questo fissando lo sguardo della propria anima diventi virtuoso, mai tuttavia, per quanto il suo sforzo possa riuscire efficace, egli potrà compiere il miracolo della transustanziazione, dirò così, del suo io naturale in quello ideale.

Vi sono nell'anima umana molteplici tendenze che in essa dominano anche surrettiziamente, e che è vano

tentar di debellare. Vi sono, a così esprimermi, oscuri meandri, per dove circolano inclinazioni a cui soltanto a parole si dà l'ostracismo, o idee morte soltanto in apparenza ma in realtà più vive che mai. Per ciò mentre si pretende di seguire la Morale dell'amore si cede talvolta, anche inavvertitamente, a motivi d'odio; e sotto le parvenze del disinteresse, della giustizia, della necessità pratica prendono la rivincita ragioni contrarie.

Si possono professare, sotto le insegne d'una Morale unica, Morali opposte, come quella religiosa e mondana, del perdono e della vendetta, la Morale altruistica e la Morale dell'egoismo, prendendo la seconda le parvenze della prima. Si muta la Morale come si mutano gli abiti; e c'è una Morale riservata per determinate occasioni, a quel modo che si riservano per i dì festivi gli abiti migliori.

Nel pluralismo psicologico la finzione ha pertanto un campo aperto e propizio, in quanto un elemento prediletto occupa apparentemente il posto di un altro, che continua intanto, pur nostro malgrado, a sussistere e ad agire. La ragione interviene, in apparenza, come ridirò, a sostituire la passione: la volontà riflessa, razionale, libera, soppianta fittiziamente l'istinto: l'ideale fa, soltanto per illusione, le veci del reale. Non v'è specie infine di attività dello spirito a cui la finzione non si estenda, come ora vedremo brevemente.

§ 10. Molti sono i casi che potrei citare di finzione nel *pensiero*; ma mi limiterò a indicarne qualcuno.

In quanto esseri pensanti noi siamo semplicisti e tendiamo per es. a convertire il concreto nell'astratto, questo apparendoci più semplice. Astrarre e raccogliere in uno schema ideale una molteplicità indefinita di particolari, è un bisogno, non potendo la nostra mente sopportare continue oscillazioni da un particolare all'altro. Lo stesso discorso, il giudizio, il ragionamento, importano la semplificazione dell'esperienza mediante le idee astratte e generali. Ma questo istinto della mente va al di là del suo giusto segno quando (non senza indulgere a una certa nativa pigrizia, od anche, come notava

Bacone, all'*ambizione intellettuale*) sostituiamo l'astratto al concreto come se fosse concreto esso pure, e ne facciamo un'ipostasi, un ente in sè, onde il molteplice o il vario della realtà diviene l'uno o l'identico del pensiero, e motivo per questo di acquetamento. Sono classici a questo proposito i concetti *sostanziali* di vita, nel vitalismo, di materia, nel materialismo, di spirito, nello spiritualismo. *Intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam; atque ea quae fluxa sunt fingit constantia* (Bacone).

Convertiamo pure facilmente il possibile nel reale. Il fatto può smentire questa conversione, ma della smentita non si tiene gran conto. Il pensiero trapassa dall'uno all'altro termine cedendo all'impulso d'un desiderio, alla seduzione d'un utile, all'irrompere d'una fede cieca! Basta avvertire una parziale analogia per confonderla con l'identità: le differenze sono, se ciò conviene, trascurate volentieri. Così pure non è raro che, premendoci di risolvere un problema, tramutiamo l'ipotesi in verità certa, abbandonando i dubbi come se si fossero superati anche quando veramente superati non sono.

Si finge con la *ragione*, per il suo apparente sostituirsi, già accennato, alla passione. È ciò che accade spesso nella scelta degli ideali e dei criteri del giudizio e della condotta che pur si presumono indipendenti da ogni oscura preferenza passionale.

Ogni individualità seconda il suo proprio genio anche quando s'ispira al preteso regno puro della ragione obbiettiva o disinteressata. È un concetto già largamente ribadito da D. Hume. Ciò — egli scriveva — che in un senso popolare chiamasi ragione, quella ragione che i dottori di morale esaltano tanto, non è infine che una passione meno turbolenta delle altre, che abbraccia un maggior numero d'oggetti, e che vedendo questi oggetti più da lontano, trascina la volontà con una propensione più dolce e meno sensibile. Tizio, diciamo, è assiduo all'esercizio della sua professione per un principio di ragione; ma questo principio non è altro che un desiderio tranquillo di arricchirsi e di prosperare; essere giusto

per ragione equivale ad esserlo perchè si vuole avere un carattere e godere una buona stima.

Si ragiona molte volte, come notava Maine de Biran, meccanicamente, per abitudine ossia per forza di ripetizione, onde s'è costituita l'inclinazione a giudicare senza sentire il bisogno di un nuovo esame, e senza pur dubitare se prima si sia avuto un motivo sufficiente per giudicare e credere in quel modo. In virtù della reminiscenza si presume di ragionare rettamente.

Oltre a ciò si elevano spesso a ragionamenti *d'idee* ragionamenti che sono soltanto di *parole*; e allora avviene, come rilevava il Leibniz, che mentre si opera su segni *a vuoto*, si pretende di esprimere delle verità eterne, senza badare all'origine e alla relatività sia delle parole sia delle idee. Sotto la forza impulsiva dei suoni articolati opera l'immaginazione, che però si scambia con la ragione, credendosi più ai fantasmi che non a quello che si vede e si tocca. L'immaginazione stessa, nemica della ragione, soddisfa più di questa riempiendo di sè l'anima talvolta con un'insolenza temeraria, e piegando la ragione in tutti i sensi così da distruggerla (Maine de Biran).

Il *sentimento*, come tale, è sempre quale apparisce al soggetto, al pari della sensazione, essendo del resto sensazione esso pure; ma possiamo interpretarlo fittiziamente, cioè giudicarlo diverso da ciò che è, specialmente quando, come accennavo, si tratti d'indurne degli apprezzamenti morali. Invade la paura? La si chiama prudenza, e chi per essa tremi può illudersi che il suo sia il tremito della collera. Un po' di coraggio diventa nella fantasia iperbolica di Tizio un espediente eroico; e un atto di beneficenza di Caio compiuto una volta tanto, magari per ragioni d'opportunità o d'interesse, è da lui ritenuto e dichiarato un documento di assoluto altruismo ed espressione categorica di virtù profonda e straordinaria.

A una simile stregua vengono alterate con singolare destrezza le *intenzioni*, che si sostituiscono le une alle

altre come sulla scena i burattini. Il motivo reale d'un giudizio pronunciato intorno a una data persona o ai suoi atti può essere l'invidia o il rancore, e il fine l'umiliazione; ma non è raro che si creda, entro di sè, come si fa credere agli altri, di esprimere invece un giudizio disinteressato, imparziale, all'unico scopo di rendere omaggio alla maestà della giustizia. E chi non sa con quali industrie si cerchi di disacerbare il rimorso trovando mille e una ragione per attenuare o addirittura annullare una colpa, con il facile se non anche vile pretesto d'aver compiuto un dovere?

L'*immaginazione* è, col sentimento, come già dissi, la più grande artefice della finzione; è anzi finzione per se stessa; e talora il suo valore suggestivo è tale che non si distingue più l'immaginario dal reale, e quello è scambiato con questo. Osservava il La Bruyère che chi immagina di aver visto un prodigio e lo narra finisce per credere di avervi assistito realmente; chi continua a celare la propria età può illudersi di avere l'età dichiarata; e un plebeo che vanti una discendenza illustre finirà forse per credere che tale essa sia veramente.

Dalla potenza suggestiva dell'immaginazione, se assume carattere realistico, lo spirito può trarre del resto un ottimo sollievo. Il Rousseau narra per es. che mentre suscitava in sè i fantasmi del pensiero, per goderli secondo il proprio volere, era dall'immaginazione salvato da sè medesimo. Il desiderio d'un bene diveniva in lui così ardente, e tanto lo seduceva la sua rappresentazione, che tutti gli ostacoli frapposti al suo possesso erano eliminati, e in lui desiderare e godere divenivano la stessa cosa. L'immagine della felicità faceva su lui un'impressione così forte come la realtà.

Manifesta dopo ciò è l'azione che la lettura, specialmente del romanzo, esercita sulla fantasia dei giovani e su tutto il loro spirito, poichè, com'è stato notato, il romanzo crea la visione d'un mondo fittizio, vale a dire d'una esperienza apparente e incontrollabile, il cui influsso può essere pari a quello di un'esperienza positiva e diretta: può determinare insomma una trasfigurazione

della realtà psichica, come abbiamo veduto accadere nel *bovarismo* (§ 8).

È soggetto a finzione anche il *credere*. Una credenza la quale fosse tanto schietta da costituire un puro omaggio alla verità assoluta, è più che altro anch'essa una finzione, se i suoi motivi più profondi sono diversi da quelli presunti. Come poi c'è un credere profondo e naturale, così c'è un credere superficiale, puro prodotto dell'immaginazione; e il contrasto fra queste due specie di credenza può essere dissimulato così che appaia in suo luogo l'accordo. Ciò accade per es. in un individuo il quale creda di avere conciliato perfettamente nella propria coscienza la religione e la scienza, quando, sia pure a sua insaputa, l'una fu in qualche modo (e forse per lo stesso proposito suggestivo della conciliazione) sacrificata all'altra.

Uno può credere intellettualmente in modo diverso dal suo credere affettivo. Una volta un illustre amico mi tenne questo discorso: « L'esistenza di Dio essendo indimostrabile mi lascia del tutto indifferente, non meno del pensiero che in un astro lontanissimo, impercettibile, esista un mostro qualsiasi, strano e ignoto, una chimera. Di una simile possibilità dunque io non mi preoccupo affatto ». Ma nè il paragone calza, poichè una lontana innocua chimera nulla avrebbe in comune con Dio; nè la pretesa indifferenza poteva sinceramente sussistere, posto che la sola possibilità che esista un Ente potentissimo quale sarebbe Dio, arbitro delle nostre sorti, non può non impensierire chiunque. Pertanto o quel signore era indifferente davvero, ed egli non credeva affatto, nel fondo del suo spirito, alla possibilità, che ammetteva a parole, dell'esistenza di Dio; o questa possibilità insisteva nella sua mente, e la pretesa indifferenza era del tutto fittizia. In ogni caso mancava in lui la sincerità dell'accordo tra sentimento e ragione.

§ 11. Alla finzione interiore appartiene per un certo rispetto anche il mondo degli atti, in quanto la loro logica interiore non si eguagli alla loro significazione reale.

Si può, in altri termini, pretendere che l'azione rifletta il proprio pensiero, quando per contro vi contrasta.

L'uomo teorico e l'uomo pratico possono negarsi a vicenda e coesistere tuttavia in una stessa personalità come se fossero fra loro in armonia. Si può ad es. professare la dottrina del libero arbitrio, e della sostanzialità o immutabilità dell'anima, e premere tuttavia sugli altri — come si fa anche nell'educazione — convinti di esercitare così su loro un'azione determinativa. Al quale proposito avea ragione l'Herbart di asserire che la Pedagogia (o meglio il fatto dell'educazione) serve di controllo alle presunte verità teoriche, poichè le esigenze pratiche rivêndicano quelle verità che teoricamente fossero impugnate, come sarebbe il determinismo (presupposto razionale della stessa possibilità di educare).

La logica dell'azione smentisce quella del pensiero allorchè per es. si respingono determinati pregiudizi, poniamo quello religioso, nobiliare, di razza, dei sessi e via dicendo, mentre poi si agisce come se vi si aderisse, la qual cosa può essere effetto di cause svariate paralizzanti la capacità critica della mente, come l'abitudine, la pigrizia mentale, la suggestione.

Certo è che se dovessimo pronunziare un giudizio circa il valore della personalità, dovremmo trarne il criterio non tanto dal modo di pensare dell'individuo quanto dal suo agire. Che un santo, scriveva lo Schopenhauer, sia legato alla più assurda delle superstizioni, o che sia invece un filosofo, poco importa; ciò che lo crea e lo certifica santo è la sua condotta; la quale poi, soggiungiamo, vuol essere interpretata anche attraverso il pensiero e il sentimento donde effettivamente risulta, potendo essere ancor più menzognera della parola. Chi non sa come ad es. sovente il contegno privato d'un individuo differisca da quello pubblico? E da quanti motivi diversi può essere determinato un atto! La paura, l'ambizione, un accesso d'entusiasmo affatto transitorio, sono molte volte le cause determinanti l'azione, la quale tuttavia si attribuisce a idealità più alte, pure e disinteressate. Quando poi si sia ottenuto dagli altri

un giudizio favorevole, si ama ritenerlo vero anche se si è convinti che tale non è.

§ 12. Importa tuttavia avvertire che l'azione, se pure non riproduce fedelmente in se stessa un dato pensiero o sentimento, può su questi influire. Certo influisce sull'accrescimento e sull'indirizzo dell'energia. Pertanto mano mano che noi realizziamo a lungo e meglio un dato ideale, ne acquistiamo una conoscenza sempre più viva ed esatta, divenendoci, per la pratica, sempre più famigliare e intimo; e per questa crescente comunione esso si manifesterà infine all'anima sotto maggior luce, a quel modo che il sapere si fa più vivo e sicuro quanto meglio penetra nel nostro spirito, a così dire, la natura dell'oggetto.

Come osservò Aristotele, agire moralmente non significa soltanto fare ciò che è giusto, ma farlo con retto sentimento: questo, non il successo esteriore, dà alle nostre azioni un valore morale. Senonchè il sentimento ha già in un determinato atto uno stimolo conforme, secondo il famoso ammonimento del Pascal. Poichè, egli disse, il credere giova più del non credere, il quale nasce dall'influsso funesto delle passioni, conviene togliere forza a queste e seguire l'esempio di coloro che s'indussero alla fede operando intieramente *come se* credessero, prendendo dell'acqua benedetta e facendo dire delle messe. Il costume, egli soggiungeva, è la nostra natura. Chi si abitua alla fede, vi aderisce, e non può non temere l'inferno nè credere altrimenti. Noi siamo automi e dobbiamo escludere che la dimostrazione sia l'unico mezzo di persuadere: il costume trascina piegando l'automa. L'atto insomma provoca dei sentimenti ad esso analoghi, che alla loro volta influiscono sul giudizio, in quanto questo non deriva puramente dalla ragione ma vi concorre anche la volontà.

L'atto del beneficare può da prima non essere accompagnato da un retto, generoso sentimento; ma poi, per la ripetizione, può esserne sempre meglio informato e determinato. Il bambino fa l'elemosina senza comprenderne il valore morale, ma se in pari tempo susciteremo

in lui sentimenti di pietà, questi lo indurranno poi direttamente a quell'atto benefico. È legge naturale che a coloro ai quali diamo qualche cosa di nostro noi ci affezioniamo; e questo affetto onde a loro c'interessiamo può diventare un poderoso motivo di ulteriore sincera generosità.

La cortesia dei modi non attesta per sè i sentimenti di cui è simbolo, potendo essere pura forma convenzionale; ma i modi cortesi esteriori possono provocare i sentimenti stessi, almeno iniziandoli, e servire quindi a coltivare nell'uomo l'*humanitas*.

Notava il Fouillée che nella donna ogni gesto dolce e tenero, ogni movimento grazioso del volto, tende a dare al suo spirito un'attitudine di dolcezza e di grazia. « Esercitandosi ad apparire bella, la donna si esercita a essere buona ».

In un certo senso si potrebbe dire che lo spirito imita il corpo, o che il movimento interiore riproduce quello esteriore: c'è insomma un adattamento dell'animo alla esteriorità dei nostri atti, come agli atti altrui. Il principio comune è l'imitazione. Questa può dirsi, nel fanciullo, un bisogno istintivo. Egli riproduce gli atti altrui anche inconsciamente, ma così penetra a poco a poco nella sua coscienza anche il senso del loro valore affettivo e ideale. Ciò poi che diciamo degli atti vale anche delle idee o delle idealità, di cui l'individuo si assimila, per imitazione e lentamente, a così dire, il succo vitale. Perciò infine se nell'imitazione l'individuo da principio si comporta automaticamente, mentre può parere che egli segua una propria iniziativa, poi questa può effettivamente sorgere, onde anche l'imitazione è mezzo pedagogico efficace all'incremento autonomo dello spirito.

Questo principio ha importanza anche per il nostro problema della finzione, poichè i modelli ideali, pur essendo, nella loro assolutezza, finzioni del pensiero, provocano fra le altre tendenze anche quella imitativa. L'individuo tende a riprodurli in sè medesimo, conformandovi il proprio spirito, non altrimenti che i modelli fornitigli dalle azioni concrete.

§ 13. Nelle varie specie indicate di finzionalismo si può ravvisare la contradizione, se tale è l'incoerenza intrinseca del pensiero, o l'ascrivere alla ragione astratta ciò che appartiene alla passione, o l'interpretare un sentimento come differente da quello che è, o assumere l'immaginario come reale, o fingere inesistente il contrasto tra l'atto e il pensiero o il sentimento e via dicendo. Lo stesso pluralismo dell'anima individuale, onde per es. altra è l'anima del fondo dell'Io altra quella della superficie e contrastano fra loro gli elementi ond'essa risulta (§ 9), lascia credere che l'uomo viva nello squilibrio e nella contradizione.

Osservo però che la contradizione propriamente detta riguarda il pensiero logico, mentre la finzione non è soltanto in questo, ma abbraccia, come dicevamo, l'intiera personalità (§ 6). Ora, si possono dire propriamente contradittorii fra loro due sentimenti siano pure opposti, o due tendenze antitetiche? Se di fatto questi elementi contrastanti concorrono del pari a comporre la personalità qual è di fatto, è chiaro che non si escludono a guisa dei termini d'una antinomia, ma s'integrano reciprocamente. La personalità sussiste tanto per la sua armonia quanto per la sua disarmonia; sussiste per i suoi conflitti non meno che per i suoi accordi. E che significherebbe infine attribuire al fatto, come tale, la contradizione? La voce umana ha in uno stesso individuo timbri diversi: è ciò contradittorio? È contradizione il riguardare e giudicare un dato qualsiasi da due punti di vista diversi che inducano a due opposti apprezzamenti? La scienza e il lavoro per es. sono da un dato punto di vista motivi di gioia, e da un altro punto di vista possono essere considerati un tormento; ma queste sono due specie dell'esperienza egualmente reali, non già due modi di valutazione contradittorî, ossia tali che l'uno escluda l'altro.

Si tratta in realtà di momenti successivi, ma egualmente veri, della vita dello spirito. Uno, per citare un altro esempio, è il puro tendere, anteriore a ogni personale esperienza, a ogni considerazione pratica, e che funziona automaticamente, come *vis a tergo*. Un altro è

il volere riflesso, prodotto della cultura e dell'esperienza propria e sociale. Questo secondo momento può secondare il precedente, ma anche contrapporvisi; e la contrapposizione può non apparire alla coscienza, fingendosi per contro che con quello armonizzi. In ogni caso si ha uno stato positivo dell'anima, un modo concreto della nostra esistenza.

Gli ideali della tolleranza e della beneficenza, ammirati nella purezza e sublimità della fortezza e del sacrificio, possono essere immaginati come profondamente vissuti, quando invece anche una lieve offesa all'amor proprio provoca reazioni ostili, e molti bisogni altrui si considerano con indifferenza. Ma l'esaltazione commossa di questi ideali e il desiderio di realizzarli nel proprio essere, sono stati d'animo concreti come l'ostilità e la durezza; e ciò attesta come i due stati d'animo rispondano parimenti a un effettivo bisogno dello spirito. E si può ammettere che siano in contradizione fra loro delle leggi, se esprimono al medesimo titolo necessità naturali?

Nel caso della *conversione* si può sospettare che il convertito vivesse prima in contradizione con se stesso. Ora è possibile che l'adesione alla fede primitiva non fosse sincera, o che pur essendo tale stagnasse tuttavia nel fondo dell'anima dell'individuo il fermento della ribellione, onde infine la conversione rappresenterebbe, per l'opera demolitrice della critica, la risurrezione dell'anima vera. Però la prima fede, in quanto professata, era, finchè sussisteva, non meno sincera della fede che trionfò più tardi; e del pari sincero era il bisogno critico che fosse stato rivolto in origine alla difesa di quella, sebbene più oltre valesse a distruggerla (1).

Gli esempi di contradizione apparente potrebbero moltiplicarsi indefinitamente. Un bambino rifiuta per dispetto il dolciume offertogli in un momento di collera.

---

(1) Vedi a proposito della psicologia della conversione il mio vol. *R. Ardigò : l'uomo e l'umanista*, Firenze, Le Monnier, 1923, P. I, § 2.

Egli lo desidera, e il suo rifiuto è in antitesi con questo desiderio. C'è contradizione? O i due stati d'animo, pur contrastando fra loro, non sono del pari reali e sinceri?

Possiamo fingere l'indifferenza anche se questa non esiste, ma non è reale anche l'indifferenza infinta? E sarebbe possibile fingerla se non ne esistesse alcuna traccia?

§ 14. Ammetteremmo la contradizione vera e propria nella finzione se della personalità avessimo un concetto prettamente intellettualistico, come già dissi. Nè per escludere questa interpretazione univoca della nostra individualità psichica è necessario adottare il volontarismo assoluto: basta assegnare alle inclinazioni fondamentali, agli istinti, ai bisogni naturali (o, sia pure, alla *volontà* come la intendono i seguaci del volontarismo psicologico) quella parte che loro spetta, per la prova dell'esperienza vagliata senza preconcetti nel concerto della vita spirituale.

Lo Schopenhauer osservava come non vi sia strumento musicale che non mescoli al suono dovuto alle vibrazioni dell'aria (o a quello che si potrebbe chiamare il suono *puro*) la risonanza proveniente dalle vibrazioni della materia di cui esso è composto, il quale dà al primo un accento specifico. Perchè il suono fosse *puro* dovrebbe scomparire ogni risonanza interiore della detta materia, ma ciò non è possibile mai. Analogamente non c'è intelletto nel quale non si mescoli, con l'elemento obbiettivo, in cui facciamo consistere la vera conoscenza, qualche elemento subbiettivo, che emerge dalla costituzione dell'individuo e dalla sua indole.

Non c'è dubbio. Tutto il mondo ideale che vive in un individuo riflette in sè gli istinti, le tendenze, il carattere di lui, che gli dànno un certo tono ed orientamento. Nè ci riesce facile penetrarci, conoscerci, ritrattarci intieramente, perchè il dominio di questi elementi o dell'inconscio è in noi assai più ampio e anche forse più operoso di quello della coscienza. Questa stessa ne subisce oscuramente l'influsso, e a ciò devesi, almeno in parte, il variare della coscienza religiosa, politica,

estetica, morale, filosofica da individuo a individuo. Certo un potere spetta anche al fattore intellettuale; ma su questo l'inconscio influisce spesso pur nostro malgrado, onde accade per es. che intorno a un medesimo oggetto si ragioni da più individui diversamente, pur appellandosi tutti egualmente alla Ragione obbiettiva od impersonale!

La conoscenza di sè presuppone un senso profondo e disinteressato di penetrazione interiore, per cui l'Io investigatore dovrebbe rimanere indipendente dall'Io investigato, e questo alla sua volta non dovrebbe subire da quello deformazione alcuna; ed è ciò appunto che è ben difficile ottenere. Si può vantare, nell'esame di sè, la massima austerità, ma non è già questo vanto un motivo di diffidenza?

Nè riesce poi possibile dare del proprio Io una definizione perfetta e sicura, tanto è acre il conflitto delle tendenze o dei sentimenti. Un sentimento nuovo può sorgere in contrasto con uno precedente: Ci giudicheremo tenendo conto soltanto di esso? Alcune volte ci assale il senso della sfiducia in noi stessi, tale da ridurci pressochè all'impotenza; altre volte ci anima l'opposta fede, onde quasi c'illudiamo di poter fare miracoli: quale sarà il criterio preferenziale di una definizione del nostro essere? Questa certo è ancora possibile, ma sembra esaurirsi nell'attualità e quindi non nella presunta unità ma nel pluralismo. Si consacrerà dunque in un desolante empirismo l'incoerenza dell'Io? Ma noi amiamo la nostra coerenza od unità e per ciò la fingiamo, superando così l'incoerenza almeno con questa finzione, che non può dunque riuscire del tutto infruttifera, se la determina lo sforzo di superarci. Non c'è sforzo che non sia fecondo.

Cap. III.

La finzione esteriore.

§ 15. La finzione è mezzo a conservare il proprio credito verso se stesso se è interiore, verso gli altri se è finzione esteriore. Si rivendica infatti, nell'uno e nel-

l'altro caso, il principio del dovere, in quanto se ne riconosce l'inviolabilità, e si fa credere a sè e agli altri di non averlo violato.

Poichè, notava il Rousseau, si può fare ciò che non si deve, si vuole celare ciò che s'è fatto sebbene non si dovesse fare. Si è mancato alla promessa? Si cerca di risparmiarsi il danno conseguente. Ed ecco come il vincolo del dovere induca al mendacio, quasi a rendergli con questo un omaggio, ma più propriamente allo scopo di conservare l'altrui benevolenza e stima.

La menzogna è infatti la forma tipica della finzione esteriore; è uno strumento di lotta per la vita, e una rocca di difesa, a cui si ricorre tanto più facilmente quanto è maggiore nella difficoltà la propria debolezza. Nè essa consiste soltanto nella falsità del linguaggio, ma è menzogna la simulazione di qualsiasi virtù, per cui pure si mira a carpire un ingiusto vantaggio. Le virtù apparenti, si disse, sono in maggior numero là dove sono meno frequenti quelle reali, cioè l'ipocrisia è il sintomo patologico dell'immoralità; e il motivo è evidente. Ma ci può essere vita sociale senza menzogna od ipocrisia?

Il nostro mondo civile, secondo lo Schopenhauer, è una grande mascherata. Sotto la maschera dei dottori, dei preti, dei soldati, dei filosofi si celano degli speculatori. C'è la maschera del bene pubblico, del patriottismo, della religione, della purezza della fede e del costume, della filantropia; e oltre a queste ci sono le maschere generiche, i *domino*, che s'incontrano dovunque, come la severa integrità, la cortesia, l'amabilità maliziosa e via dicendo. I giovani, egli soggiungeva, dovrebbero imparare che in queste mascherate, i pomi sono di cera, i fiori di seta, i pesci di cartone, e che dovunque troviamo la farsa e la facezia.

La ragione è nell'uomo maestra d'insidie come negli animali l'istinto. Si sa per es. che ogni animale che si disponga all'assalto o voglia difendersi da un'aggressione nemica, cerca di nascondere la propria presenza, e che a tale uopo assume curiose parvenze esteriori. Vi sono

per es. insetti che sembrano scomparire prendendo il colore dell'ambiente dove stanno; i ragni, per dissimulare sè e il loro terribile reticolato, ricorrono alle astuzie più sottili. Altri animali caduti in pericolo fanno il morto; e hanno anch'essi, come noi nella guerra, le bocche di lupo e i trabocchetti. Sono, per citare un esempio, ben curiosi gli artifizi che si riscontrano nella larva del formicaleone. Si fa essa una specie d'imbuto nella sabbia mobile, con giri a spira il cui diametro va man mano diminuendo. La testa robusta e quadrata le serve di paletta, per gettare lontano la sabbia. Si nasconde quindi, questo ragno della sabbia, in fondo al buco sporgendo soltanto il capo, e aspetta pazientemente che un insetto venga a ronzare intorno all'abisso mobile. Appena scorge la sua vittima sul margine dell'imbuto, le lancia contro un turbinìo di polvere per stordirla e farla scivolare nel precipizio; e allora, afferratala colle taglienti mandibole, la sugge e getta la spoglia vuota fuori del buco rimettendosi in agguato.

La vita fra gli uomini non è più pacifica di quella belluina, essendo la pace un eventuale ricorso sporadico: in realtà è sempre guerra aperta o sorda, che assume le forme più svariate e talora anche più capziose e ripugnanti. È una forma di guerra per es. la prepotenza, a cui è naturale che ciascuno reagisca come può, e con le arti del debole se gli mancano quelle dell'uomo forte. L'insidia, la menzogna, la frode, la simulazione e la dissimulazione sono fra queste armi.

Tutto si simula studiosamente nella vita sociale, ciò ch'è possibile simulare, essendovi, com'è facile capire, proprietà che non sopportano simulazioni neppure nel più abile *snobista*, per es. l'ingegno. Si simulano le qualità morali come quelle fisiche, in una gara di contraffazione che raggiunge talora l'apogeo dell'abilità.

È stato detto che la fisionomia umana è un semaforo automatico il quale denuncia i nostri sentimenti più intimi e le nostre passioni, con una delicatezza e una sincerità a cui arriva difficilmente il linguaggio. Ciò in molti casi è vero; ma è altrettanto innegabile che neanche,

starei per dire, l'occhio di Dio che scruta le reni e scopre i più segreti moti dell'animo, riuscirebbe a distinguere talvolta, specialmente in certi tipi di fisionomia, il vero dal falso e il reale dall'apparente.

§ 16. Tutto ciò, si dirà, è deplorevole; ma sarebbe possibile, io mi domando, nella vita sociale il cristallino trasparire delle anime in un idillio di confidenza universale? Fingere un sentimento può anche essere di fatto un dovere imprescindibile, a cui del resto si cede per puro buon senso. Si può mostrarsi ad es. indifferenti dinanzi all'altrui dolore anche se indifferenti si fosse, o quasi, solo per rispettare il dovere della sincerità? E non è poi una condizione indispensabile di convivenza tranquilla che in generale nei nostri contatti riduciamo almeno, se non le possiamo cancellare del tutto, le espressioni dei nostri sentimenti discordi, o addirittura li dissimuliamo, evitando così urti pericolosi o inutili, e figurando in conclusione diversi da ciò che siamo?

A un sentimento di rancore lascieremmo libero il freno, se ciò non avesse altra conseguenza che di aggravare l'inimicizia? O dovremmo infine esprimere con stupida franchezza qualunque nostro sentimento o impulso, pur se scoprisse un aspetto irritante e vulnerabile del nostro essere?

Analizzando il pudore si potrebbe ritrovarvi la dissimulazione di un desiderio naturale inestirpabile, se non anche, com'è stato detto, di ebbrezze silenziose coperte dallo sforzo del raccoglimento: grideremo perciò contro il pudore?

La vita figura anche, e specialmente nella donna, come lotta sessuale. Condanneremo dunque la donna che a propiziare il proprio destino biologico usi di qualche artifizio, soltanto perchè questo rivela in lei, con la debolezza, la falsità? Ma non è poi questa pur benefica se concorre a perpetuare la nostra specie?

V'è una cortigianeria ignobile. Ma chi potrebbe deplorare le buone parole che un maestro o un amico usasse, poniamo, verso un tentativo poetico fallito ma non disperante, per rilevarvi qualche pregio sia pure

esagerandolo a scopo d'incoraggiamento, e temperando con tale dolcezza un umiliante giudizio contrario?

La nostra società è imperfetta, e un uomo perfetto non vi potrebbe vivere. Là dove domina l'astuzia, notava lo Schopenhauer, è tanto lecito ricorrervi quanto opporre la violenza alla violenza. E potrei io — egli soggiungeva — non rispondere con la menzogna a chi m'interrogasse per es. intorno agli affari miei con proposito subdolo? La menzogna può esserci necessaria come il cane di guardia a difendere la nostra casa contro i malfattori. Anche l'uomo più leale, se non è un imbecille, non può condursi diversamente. Non ha mentito anche Cristo quando si caricava di colpe non sue? Non è un atto generoso, per ottenere che il bimbo assorba il farmaco risanatore, cospargere gli orli del vaso che lo contiene, secondo la nota immagine del Tasso, di liquore soave?

La menzogna è un vizio, dichiarò il Voltaire, quando fa del male; ma quando fa del bene è una virtù. Non è poi una novità che anche il male possa, per le sue conseguenze, diventare un bene. È, fra l'altro, la tesi della famosa *Favola delle api* del Mandeville.

La finzione può rendere effettivamente, nei rapporti sociali, dei servizi cospicui, come quando serve a ristabilire la calma fra due persone, a salvare una buona causa, e a mantenere illusioni utili e care. Per es. imporre la ritrattazione a chi ha ingiuriato e costringerlo a sconfessarsi, o a fare, come si disse, testimonianza contro sè medesimo, non è certo conforme ai diritti della sincerità, nè sufficiente per sè a rendere all'offeso l'onore; e tuttavia senza questa finzione mai gli alterchi si comporrebbero, secondo il consueto eufemismo, amichevolmente.

Una menzogna o un trucco poliziesco può salvare la giustizia; e inoltre ben sappiamo come il pio mendacio presso il letto dell'ammalato possa riuscire più balsamico di un qualsiasi farmaco.

§ 17. Non per questo proclameremo, violentando il comune senso morale, l'eccellenza della menzogna. Nei

casi sopra notati l'insincerità, com'è chiaro, è necessaria a salvare principî morali e civili superiori, nè mai la sincerità può violarsi se non in nome di un supremo dovere. Subendo però la sincerità, nei rapporti sociali, delle restrizioni, è ovvio chiedere quali queste possano essere nei rapporti educativi, secondo il criterio dell'*economia* (§§ 1, 4). Intanto importa segnalare la massima che il rigorismo morale devesi ripudiare come contrario agli stessi fini dell'educazione.

Il filisteo fu definito l'uomo che non ride, poichè per lui nessuna massima morale sopporta restrizioni, nè colpa alcuna merita scusa: con la legge morale, egli osserva, non si scherza nè si transige. La virtù è una linea retta, e chi da questa deflette anche per un istante e di un solo punto, precipita nel baratro del vizio, vittima del perfido genio del male.

Così parla il filisteo, il quale però si tuffa nello scrupolo più con la schifiltosa fantasia che con il cuore, tendendo in questo modo il laccio alla credula fiducia degli inesperti. Egli non ride dei peccati altrui ma, quanto a sè, molte volte si consente, nella vita intima, verso il preteso idolo della virtù, le profanazioni più invereconde e gli strappi più arditi, trovando infine largo e facile conforto nei grovigli di una famigerata casistica!

È un duplicismo spirituale ripugnante, per cui coesistono con la rigidezza della formula tutti i possibili accomodamenti della coscienza; e in tutto ciò la sincerità non è che un pretesto e un inganno, mentre a buon conto il filisteo la porta con le sue lodi al quarto cielo. Ora, a generare questa insincerità capziosa e nefasta coopera pur l'educazione con un analogo rigorismo.

Un saggio di rigorismo morale e pedagogico ci lasciava E. Kant quando ammoniva che la menzogna è un male per se stessa e assolutamente, sia che produca o non produca danno. Il mentitore, egli soggiungeva, non è un uomo, ma è dell'uomo un'apparenza ingannevole, perchè gli manca la dignità, e il nostro disprezzo deve seguirlo come la sua ombra. — Ma se ci possa essere al mondo uno solo che a questa stregua non meriti l'uni-

versale aborrimento per aver violato quandochessia e in qualche maniera la norma della sincerità, può dire sinceramente chiunque viva non degli aborti della fantasia ma nel mondo della realtà. E possiamo anche chiederci che cosa avverrebbe mai dei nostri rapporti sociali se mentre in quest'aiuola che ci fa tanto feroci sono così frequenti i motivi della contrarietà e della persecuzione, ci venisse per giunta il ticchio d'ispezionarci l'anima a vicenda per ricercarvi le tracce della menzogna o di qualche altro vizio, e colmarci poi di quel reciproco scherno a cui darebbe la propria sanzione la filosofia kantiana. Sarebbe poi tollerabile un'educazione fondata sopra un simile principio?

Secondo una siffatta dottrina non dovremmo perdonare affatto l'equivoco del silenzio, la reticenza, l'eufemismo, il complimento di convenienza o di cortesia, essendo forme più o meno larvate d'insincerità, o vere e proprie menzogne; ma chi non vede che per diventar rigoristi fino a questo punto dovremmo mutar faccia alla terra? Del resto il comune riconoscimento di questa o quella maniera abituale di falsità basta per sè a superarla.

Va da sè che tutto quanto siamo venuti dicendo non scema affatto — lo ripeto — il sommo pregio della sincerità, alla quale pur conviene educare fortemente gli animi dei giovani. La sincerità è coraggio, indipendenza, virilità, e con questo colorito conviene che sia loro presentata. Le illustrazioni commosse (non retoriche) della virtù non sono tutto l'insegnamento della virtù; ne sono però un aspetto, poichè il sentimento vale ad accendere il sentimento, e la commozione del maestro trapassa nell'anima del discepolo immediatamente. La sincerità infine è un'arma potente le cui ferite sono più acerbe di quelle inflitte dalla menzogna e dall'astuzia.

In ciò siamo d'accordo. Non v'è campo o modo della vita pubblica e privata nel quale l'insincerità non sia da noi crudamente detestata soprattutto perchè è un'insidia alla buona fede, onde, come nel furto, si tenta carpire agli altri qualche cosa che non ci spetta. È poi

evidente che mai dovremmo, per la serietà della nostra coscienza, tollerare in noi medesimi quella falsità che negli altri siamo sempre pronti a deprecare e maledire.

Il valore morale della finzione è pertanto, ne' casi esaminati, molto diverso; e come esiste la finzione che si deve ripudiare, così si dànno finzioni morali in cui trova una propria espressione la stessa sincerità dell'anima: finzioni necessarie all'attuazione di fini superiori. Esistono infine finzioni rispondenti a bisogni reali che il nostro arbitrio non può in alcun modo eliminare. — Questa è la tesi che andremo ulteriormente svolgendo.

Cap. IV.

La finzione nella scienza e nella filosofia.

§ 18. Abbiamo veduto come l'atteggiamento della finzione sia naturale al nostro spirito per il bisogno di trasfigurare le cose a noi medesimi, e le stesse idealità della vita; e come la finzione occupi del pari, sotto varie forme, belle o brutte, il mondo interiore e il mondo sociale. Soggiungiamo che essa è essenziale persino alla scienza e alla filosofia, sebbene apparentemente la ripudino.

Noi pretendiamo di possedere della realtà una rappresentazione del tutto obbiettiva, impersonale, scientifica; ma poichè essa si ottiene per un processo centrifugo della nostra mente, noi proiettiamo necessariamente nel mondo esterno i modi soggettivi del nostro pensiero. La scienza insomma non può non essere una costruzione del nostro Io, poichè « il *Vero* è sempre il Vero *particolare* di un dato cervello » (Ardigò), una formazione del soggetto, e a questo quindi inevitabilmente relativo. Otteniamo, per dire in altri termini, la scienza delle cose trasfigurandole, cioè possediamo la scienza delle cose per le idee che ne abbiamo, e non delle cose quali sono in se stesse, come il volgo ingenuamente crede. Ma non è poi questa l'unica scienza veramente possi-

bile? Se poi è fittizia l'obbiettività assoluta del pensiero della realtà, non è una finzione quel valore obbiettivo che noi attribuiamo alla rappresentazione del mondo. Ci basterà a proposito di questo problema qualche cenno, avendone discusso largamente altrove (1).

Si sa che procedendo sulla detta via, del soggettivismo, l'idealismo assoluto mena diritto al solipsismo; ed è una via fallace. Infatti se il pensiero è per se stesso sempre soggettivo, è anche innegabile che, generato dalla realtà da cui i suoi dati provengono (a cominciare dalla sensazione che n'è infatti il primo prodotto), non è una creazione nostra ma un risultato relativo ai suoi fattori non pure soggettivi ma oggettivi od esteriori, tanto è vero che muta con questi. Possiamo pertanto sicuramente ritenere che la conoscenza scientifica della realtà esteriore è di fatto una sua legge; epperò è tanto assurdo credere che il pensiero sia puramente soggettivo quanto ammettere che un effetto non ritragga e riveli la propria causa, e non vi si proporzioni.

In conclusione, la scienza della natura ci è imposta dalla stessa natura, e considerandola come obbiettiva cediamo irresistibilmente a una necessità naturale come quando obbiettivizziamo la luce.

È un errore credere che il mondo pensato sia identico al mondo non pensato, e che per es. le qualità sensibili dei corpi siano in questi come ci appaiono, e la luce, poniamo, sia fisicamente ciò che diventa per la nostra sensibilità visiva. Noi riconosciamo questo errore, e con ciò lo superiamo. Riconosciamo ch'è una finzione l'identità presunta tra la realtà e il pensiero. Ma non trattiamo noi tuttavia la realtà stessa come se fosse per sè quale la pensiamo? È un inganno? No, se solo per questo criterio ci è possibile dominare la realtà secondo i nostri bisogni. Gli effetti dell'arte da noi spiegata su di essa rivendicano dunque il valore pratico della nostra finzione, la quale pertanto è il principio dell'impero dell'uomo nel mondo.

---

(1) *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, Torino, Bocca, 1901.

Il Vives nella classica opera *De tradendis disciplinis* notava che noi abbiamo il diritto di considerare tutto l'universo come se fosse in nostro dominio, sebbene possiamo vagarvi da ignoranti, cioè senza riuscire a vederlo e a comprenderlo giustamente. A distanza di quattro secoli noi possiamo ben essere più ottimisti del Vives, e riconoscere che il nostro impero sul mondo si regge di fatto sulla conoscenza scientifica che ne abbiamo, sebbene in questa penetri la finzione, che ne costituisce quasi direi il midollo.

§ 19. Una semplificazione eccellente della realtà è la sua rappresentazione filosofica. Questa infatti è essenzialmente sintetica, pretendendosi di raccogliere nell'*Uno* astratto la infinita molteplicità dell'Universo; la quale Unità semplice e immobile è manifestamente una finzione.

L'Uno non può rappresentare il molteplice se non per convenzione, nè il semplice il complesso. Tuttavia senza questa *economia* del pensiero riflesso, la filosofia, con la funzione sintetica che le è essenziale, non sarebbe possibile. Il monito classico che non si debbano moltiplicare gli enti senza necessità può premunire contro certe concezioni fittizie, ma non basta a evitare la finzione assolutamente. Tale è, per citare un solo esempio, la sostanza psico-fisica spinoziana, che il Menismo moderno riprodusse in varie forme come ultima essenza dell'Universo.

Non aveva torto Bacone a uscire in questa massima: « Quot philosophiae receptae et inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae Mundos effecerunt fictitios et scenicos ». I sistemi filosofici sono « fabulae », rappresentazioni sceniche, finzioni teatrali. Si sa a quali sistemi egli alludeva; ma a dir vero non è cessata dopo Bacone la tendenza alle visioni filosofiche fittizie, semplicistiche. Che altro è per es. la concezione del mondo come un puro prodotto vuoi della Materia, vuoi dello Spirito, o come il regno della Provvidenza ?

Un'ingegnosa ignoranza, notava il Lange a proposito della filosofia, supera tutti gli ostacoli mediante il so-

fisma e la sua dissimulazione. Era un rilievo pessimistico ma non privo di verità. D'altra parte la finzione filosofica traduce per sè lo stesso bisogno di filosofare, e più specialmente il «bisogno metafisico» (1).

È un bisogno simile a quello religioso, non tanto intellettuale quanto affettivo: è l'anelito al trascendente che trova nelle elucubrazioni filosofiche un suo termine come nella religione. Pretendere di distruggerlo sarebbe una follia: ma è giudizioso il proposito di utilizzarlo anche per soddisfare ai fini dell'educazione.

Cap. V.

La finzione nell'ideale.

§ 20. L'ideale etico com'è concepito, uno, puro, assoluto, trascende evidentemente la realtà del soggetto, molteplice (§§ 9, 14) e variabile. Ogni sforzo che facciamo per realizzarlo in noi medesimi, mantenendogli l'integrità, è condannato a fallire; ma intanto c'illudiamo di tradurlo in noi stessi qual è da noi contemplato, o di trasfonderci in esso liberandoci di quanto vi contrasta.

La finzione è manifesta. Se è possibile infatti vivere in qualche modo un ideale qualsiasi, questo dev'essere convertito nei termini della nostra personalità stessa; deve rivivere nei nostri istinti, nei nostri interessi fondamentali bio-psichici, nel nostro carattere: deve insomma diventare da uno molteplice, da puro... impuro, da assoluto relativo al nostro Io.

Amiamo invero pensare l'ideale come un *a priori*, che tutto dia alla vita senza nulla riceverne; ma in realtà esso è tanto valido nella vita pratica quanto meglio s'inserisce in questa, così da divenirne una vera e propria funzione. Ciò risulta dall'analisi psicologica della nostra stessa realtà morale. Tuttavia questo realismo critico è ben lungi dall'elidere il bisogno di fingere l'ideale come

(1) Vedi dell'A.: *R. Ardigò: l'uomo e l'umanista*, già citato, P. II, §§ 1, 2, 7.

trascendente il nostro Io, libero dalle contingenze svariatissime fra le quali l'Io stesso si dibatte, e da ogni sua deformità. Solo così pare a noi che l'ideale ci possa signoreggiare; e non è qui del resto la stessa essenza della legge morale?

La finzione dell'ideale assoluto o puro sembra pertanto la leva necessaria alla nostra elevazione etica. In esso noi fissiamo, non senza una feconda commozione purificatrice, lo sguardo della nostra anima: e poichè in quanto è astratto sembra sfuggirci, amiamo rappresentarcelo in uomini superiori (santi ed eroi) che la nostra fantasia trasfigura facendone modelli di perfezione. Tale è l'arte che l'uomo, desideroso di superarsi, spiega verso sè medesimo, e l'educatore verso l'allievo.

Prescrivendo all'uomo l'ideale assoluto, la virtù fine a se stessa, il dovere puro, si pretende in realtà ch'egli agisca come se fosse diverso da quello ch'egli è di fatto. Qualunque causalità particolare dominasse il suo spirito, dev'essere *sostituita* (qui sta la finzione) dall'impero d'una causalità, a così dire, ideale, ossia dalla finalità etica che su tutti incombe, sovrana e perentoria. Devono tacere in lui tutti i motivi interessati, tutti i fini subbiettivi.

L'anima umana, molteplice, pluralistica, deve — come ammoniva il Kant — convertirsi in quell'anima semplice e sublime che non dà ricetto alle tendenze soggettive edonistiche ed egoistiche, alle considerazioni pratiche (utilitarie), agli istinti originari, all'amor proprio, anzi neppure al senso (interessato) della dignità personale. Perchè l'uomo sia morale deve essere dominato esclusivamente dall'ideale puro e assoluto (1).

Tutto ciò è irrazionale, ma non dalla pura ragione deriva l'incremento morale dell'uomo. In ultima analisi esso riceve un particolare impulso appunto dalla dissi-

(1) Anche il Kant riconosceva però nell'ideale così inteso una finzione. « Volere realizzare — egli scriveva — in un esemplare, cioè nel fenomeno, l'ideale, è impresa vana, e ha inoltre

mulazione di noi medesimi: per redimerci tentiamo di obliarci. Può parere un *bluff*, ma tale sarebbe solo quando mancasse effettivamente il sincero sentimento del bene, del dovere, della virtù, e l'individuo si fingesse, supponiamo, perfetto, senza punto curarsi di diventarlo.

§ 21. Un ideale — giova insistere — che rimanesse di fatto trascendente non agirebbe punto sull'uomo, anzi neppur sarebbe concepito, chè già concependolo lo soggettivizziamo. Se in esso dobbiamo — per usare un termine caro al Rosmini — oggettivarci, ciò non significa che l'oggettivazione avvenga di fatto. Non è fittizio però lo sforzo da noi in questa guisa compiuto, il quale è in noi tanto un bisogno quanto l'ideale stesso.

La Vita è uno sforzo continuo, un continuo tendere, aspirare, lottare: vale a dire che l'ideale-termine delle tendenze, delle aspirazioni, della lotta, è una legge della nostra esistenza in quanto è attiva.

L'uomo in cui non regnasse alcun ideale, e che fosse incapace d'ogni conato di elevazione, non sarebbe normale; non sarebbe un *uomo*. Dal rigoglio o dal difetto d'idealità non a torto noi giudichiamo il valore degli individui, ripugnandoci la volgarità di chi le disprezza o trascura, come disgustosa e intollerabile. A quel modo però che detestiamo colui il quale, ignaro e insensato, si abbandona alle miserie di una vita materiale ed egoistica, tenendo chiuso lo spirito a ogni luce d'idealità, ci commuove per contro profondamente chi in questa vive con tutta la sua anima.

Al fascino mistico dell'ideale fanno purtroppo crudo contrasto le asprezze mortificanti della esperienza, troppe volte ribelle. Mai tuttavia la visione dell'ideale diventa

---

in se stessa qualche cosa di assurdo e di poco edificante, in quanto che i limiti naturali che di continuo battono in breccia la perfezione esistente nell'idea, rendono impossibile in tale tentativo ogni illusione, e quindi rendono il bene che è nell'idea perfino sospetto e simile a una pura *finzione* (*Crit. rag. pura*, II, 3, 1).

per ciò sterile, chè anzi è per sè un conforto come se il destino della nostra vita non risiedesse tanto nella realtà quale di fatto si svolge, quanto nell'ideale verso cui tutti ostinatamente miriamo. Mai l'uomo, che ancora conservi ciò che di più prezioso contiene la nostra umanità, rinuncia alla fede nel bene, o abbandona il proposito del rinnovamento. — Con l'educazione questo proposito dev'essere sorretto e disciplinato, secondo i lumi del suo riconoscimento realistico.

§ 22. Non ci può essere vera scienza dell'educazione che non sia anche scienza dell'ideale; ma questa scienza è, come ogni altra, necessariamente realistica. Voglio dire che se la contemplazione dell'ideale assoluto giova a eccitare la volontà buona, e a promuovere l'incremento etico del nostro Io, conviene però riconoscere che il fondo e la potenza effettiva d'ogni ideale è nella personalità stessa che lo crea. Esso opera sull'individuo in quanto è una sua formazione.

Scrisse il Lange: « Sebbene la nostra realtà non sia guari conforme ai desideri del nostro cuore, non cessa per questo d'essere il solido fondamento di tutta la nostra esistenza spirituale. Trascurando questo fondamento, la speculazione perde importanza e si smarrisce nel fantastico, nel capriccio personale e nell'insignificanza puerile. La concezione più esatta della realtà è la base di tutta la vita quotidiana, ed è la condizione necessaria della sociabilità. È anzi qualche cosa di più; è l'unica via per la quale noi riusciamo a dominare la natura e le sue forze.

In vero, come conoscendo la realtà fisica possiamo utilizzarne le energie e le leggi, soddisfacendo così ai fini essenziali alla vita, analogamente la conoscenza della nostra realtà bio-psichica ci consente di comporre e perfezionare l'arte della vita morale e dell'educazione, secondo i fini umani superiori.

Se l'ideale etico sussistesse fuori della natura umana e della esperienza, come comporterebbe la concezione metafisica, negheremmo all'uomo ogni spontaneità morale; e si potrebbe chiedere se ancora una vera e propria

morale sarebbe in lui possibile o se essa non si ridurrebbe per contro a una mal tollerata coazione, e a un forzato conformismo della condotta a esteriori pressioni formali, epperò a un puro calcolo. Si potrebbe anche chiedere se, in difetto di predisposizioni adeguate intrinseche alla natura dell'uomo, la morale avrebbe potuto pur comparire nel mondo, e manifestarsi con tanta ricchezza e varietà d'impulsi, anzi con la stessa assolutezza metafisica che le viene attribuita.

Dalla realtà concreta è possibile fare astrazione concependo l'ideale come forma pura; possiamo prescindere dalla realtà psicologica e storica, dai caratteri individuali, e dai modi varî onde si compone ne' singoli la coscienza morale; dalle tradizioni etiche, dal costume, dalle leggi, dalle istituzioni sociali e politiche, ossia da tutto ciò che dà un contenuto positivo all'ideale etico; ma se poi questa forma astratta dell'ideale non è riadattata alla realtà concreta, essa rimarrà una forma vuota, nè potremmo pretendere che eserciti nella vita degli individui e dei popoli alcuna reale efficacia, in quanto diventi un loro interesse vivo e vero.

Insisto su questo principio perchè si contrappone all'indirizzo pedagogico esclusivamente romantico, secondo il quale tutto si accorda al sentimento e alla volontà dell'allievo, nulla alla sua capacità intellettuale e critica; e assumendo poi lo spirito come uno e universale, identico nei varî soggetti, si pretende che esso si svolga per le energie sue all'infuori d'ogni considerazione realistica relativa alla sua natura, età e condizione di vita, come esige imprescindibilmente la scienza positiva dell'educazione.

L'intellettualismo puro è altrettanto improprio, perchè trascura nell'allievo il sentimento e la volontà che sono pur strumenti poderosi di elevazione morale; ma ciò non legittima l'assoluto oblio aprioristico dell'intelligenza. L'ideale insomma vive del continuo afflusso dei bisogni varî della personalità, intellettuali ed affettivi; onde c'è un fondo di verità sia nel romanticismo sia nell'intellettualismo, quale emerge da una con-

cezione realistica della personalità, pur rimanendo l'uno e l'altro distintamente insufficienti.

§ 23. Che la finzione dell'ideale assoluto, uno, oggettivo, debba raccogliere in sè, quando sia sincera e fattiva, gli elementi reali e indiscutibili della personalità (istinti e affetti), è comprovato anche dal presupposto dell'efficacia pratica delle idee.

Un'idea astratta o pura è per sè infeconda, e diventa attiva soltanto allora che, animata da un sentimento, ritragga in sè gl'interessi naturali, i bisogni intimi del soggetto. Per es. l'idea astratta di virtù manca *per sè* d'ogni impulsività, chè altrimenti basterebbe conoscerla per praticarla. Ma se si concretizza nell'ambizione che l'uomo naturalmente possiede di valere e di prevalere (la quale può sempre più nobilitarsi), e prende figura dall'istinto ond'egli si protegge contro il dolore prodotto dal vizio, allora l'idea di virtù così nutrita e sorretta acquista quel medesimo potere pratico ch'è inerente a codesta ambizione e al detto istinto.

L'ideale etico — diciamolo ancora una volta — non avrebbe alcuna azione determinante se non si reintegrassero o rifondessero in esso i bisogni reali dell'Io e della vita, che sono, in ultima analisi, il nucleo della sua stessa prestanza e autorità. Per questa rifusione l'ideale acquista il valore d'una funzione sintetica, valendo a coordinare le energie dello spirito, e dando infine un moto concitato e un'intonazione vivace agli affetti, alla parola, all'atto. Le idee astratte di bene, dovere, virtù, giustizia, le quali nell'ideale etico si condensano, non hanno *per sè* alcuna azione decisiva; e se soltanto le pensassimo, la vita scorrerebbe fredda e indifferente. Hanno per contro in noi un'azione impulsiva in quanto diventano la sintesi di molteplici elementi fisio-psichici, specialmente affettivi.

Le prime voci della coscienza, disse il Rousseau, si elevano dai primi moti del cuore, e le prime nozioni del bene e del male provengono dai sentimenti d'amore e di odio.

Insomma l'ideale vero e proprio, od ogni sua specie,

non è un oggetto astratto della mente, ma è passione, e trasfigura particolari inquietudini dello spirito.

Noi siamo inquieti per natura. È agitazione interiore, inquietudine per sè ogni sentimento, ogni tendenza; è affanno dello spirito l'odio, l'amore, la paura, la collera, l'invidia, la vergogna, la ricerca del bene, del bello, del vero. Anche la vita che consideriamo come puramente intellettuale si disegna nel sentiero degli affanni, perchè è ansia e trepidazione, delusione e brama. L'inquietudine, la tensione dello spirito, l'attesa (quindi la fede), è essenziale all'uomo e si traduce in resistenze che si devono vincere, in desiderî che attendono d'essere appagati. Ecco i frammenti psichici dell'ideale etico veramente vissuto.

Se la volontà nostra, osservava il Locke, fosse determinata dal grado di eccellenza d'un bene oggettivo (astratto e assoluto), non si capirebbe come si potrebbero perdere di vista le delizie eterne e infinite del Paradiso, una volta che si fossero contemplate come possibili, così da lasciare da parte ogni bene terreno. L'esperienza dimostra per contro che noi trascuriamo i beni supremi sebbene li collochiamo di tanto al di sopra degli altri, per correr dietro a bagattelle, con desiderio inquieto; e poichè una violenta inquietudine quando s'è impadronita della nostra volontà, non ci dà riposo, è chiaro che il nostro volere è dominato non dal bene oggettivo e supremo (metafisico), ma dall'inquietudine. Questa, secondo lo stesso Locke, è perenne. Poichè il momento presente non è la nostra eternità, noi spingiamo lo sguardo al di là del presente, qualunque sia la specie dei piaceri di cui attualmente godiamo; e il desiderio che accompagna questi riguardi anticipati all'avvenire porta sempre al suo seguito la volontà. Epperò pur nel mezzo della gioia ciò che sostiene l'azione da cui il piacere presente dipende, è il desiderio di continuare questo piacere, e la paura d'esserne privato.

Il dramma morale dell'anima è in questa inquietudine che caratterizza il senso passionale dell'idealità della vita; e la finzione dell'ideale assoluto non è che una forma mistica di pensiero in cui l'inquietudine stessa

s'inalvea quasi ricercando, nella concezione dell'ideale immutabile, il proprio arresto.

È notevole che l'ideale etico, nella sua funzione pratica, cioè come inquietudine, agisce specialmente con una determinata capacità inibitoria, che sarebbe inconciliabile con la sua trascendenza, ma alla quale l'idea della trascendenza stessa può contribuire.

Per l'azione ammonitrice e imperativa con cui l'ideale etico si presenta all'individuo, egli avverte che se il bisogno della vendetta urge sul suo volere, ed è stimolato a violare la legge civile o a commettere violenze contro gli altri, qualora egli secondasse queste tendenze agirebbe come se fosse un assoluto, e subordinerebbe a sè l'ideale etico snaturandone e sovvertendone l'essenza e la funzione. Così l'impulso passionale può essere moderato dal bisogno ideale, cioè dall'idea d'un possibile che, riconosciuto come obbiettivamente necessario, deve psicologicamente realizzarsi, o insomma, per la disciplina dello spirito, l'atto che negherebbe l'ideale stesso può essere inibito.

I motivi dell'inibizione possono tuttavia essere molto diversi, e di diverso valore; e ciò devesi riconoscere parimenti dal maestro e dall'allievo, affinchè prevalgano grado grado quelli superiori. Potranno agire, sotto le parvenze dei motivi più eletti, motivi inferiori, dissimulati, ma della dissimulazione l'allievo deve diventare consapevole. La visione romantica dell'ideale potrà contrastare questo leale riconoscimento della realtà; ma si può educare veramente lasciandole un impero assoluto, nell'abbandono d'ogni considerazione critica, già per se stessa rinnovatrice?

Cap. VI.

La finzione dell'Assoluto e il relativismo della Scienza.

§ 24. È opinione comune che anche la fede s'insegni, al pari dell'ideale che la presuppone. Non s'insegna però alla stessa maniera della scienza, e se nel-

l'educazione fosse scambiata con questa diverrebbe nell'allievo una fede falsa. Infatti la fede si compone e si erige nell'anima dell'individuo più per gli spontanei suggerimenti del sentimento, o i così detti bisogni del cuore, che non per i ragionamenti e i sermoni che gli fossero fatti quasi che un dato di fede potesse trattarsi alla stregua di un teorema di Matematica, o bastasse apprenderla per esserne posseduti.

Non voglio dire che la ragione rimanga del tutto estranea alla fede, ma più che generarla vi si subordina. Nel motto romantico « fides intellectum quaerens » c'è più verità pratica che non nel razionalistico « intellego ut credam ». Nè poi è infrequente l'atteggiamento mistico puro, che nega alla ragione ogni diritto nel campo della fede. In ogni caso il modo della fede corrisponde al tipo della personalità che la professa. Pretendere pertanto che una data fede valga universalmente, o a tutti si adegui come sistema di verità a cui non si possa rifiutare l'adesione senza colpa o irragionevolezza, è assurdo quanto pretendere non solo di convertire la fede in scienza, ma di livellare le individualità come se potessero e dovessero informarsi a un unico stampo. Trionferebbe se mai, per simile costrizione, l'insincerità.

Non sembri qui fuori di luogo ch'io riporti, intorno a questo importante soggetto, che ha col nostro problema della finzione nell'educazione uno stretto rapporto, osservazioni da me fatte altrove (1).

« Tutti crediamo nel Vero, e questa fede si disegna nel nostro spirito diversamente a seconda che si accoglie il vero come una rivelazione della verità, avendolo come tale cautamente ricercato, oppure si pone quale una immediata rivelazione della coscienza. In realtà questa seconda specie del Vero è l'eco di un incosciente segreto bisogno, poichè a generarlo concorrono e il carattere originario del soggetto e le suggestioni

(1) *Il relativismo nella Morale*. Discorso inaugurale dell'anno accademico 1922-23 dell' Università di Padova (V. *Annuario*).

subìte nella giovinezza per mille vie spesso neppur sospettate. Ma nei due casi la fede nel vero sussiste circonfusa di amore e di probità, se rispecchia del pari l'indole della nostra anima, che nella verità dell'una e dell'altra specie, per un suo proprio istinto, si riversa e s'appaga.

« Prenda pure la filosofia il suo nutrimento da qualsivoglia di queste due perenni sorgenti di vita spirituale, usando del sapere scientifico con l'onestà dell'Ardigò o con quella del Rosmini; certo è che il sapere e il credere, quando riflettano senza aberranti ire partigiane la coerenza della personalità a sè medesima, assumono una dignità austera simile a quella della virtù. Non si escludono pertanto, ma psicologicamente si compensano e socialmente coesistono con eguale diritto, la scienza e la fede.

« Che il vero della scienza, definito come oggettivo, non si possa mettere in dubbio, poichè si regge sul valore positivo della dimostrazione, è reso manifesto, in luce meridiana, dalla ricchissima storia delle scoperte le quali, mettendo a nudo gli errori incorsi nell'interpretazione della realtà, restituivano gloriosamente a questa le sue leggi. Lo scetticismo dichiara il Vero oggettivo inaccessibile, ma così non ne presuppone forse l'esistenza? E del resto che è la nostra vita quotidiana se non una continua risoluzione di problemi per cui rivendichiamo sperimentalmente, cioè mediante l'azione, contro ogni possibile incertezza, verità concrete, vale a dire oggettive ed universali? Può parere che allo stesso scetticismo debba imputarsi il dubbio opposto dall'intelligenza critica alle credenze ritenute ingannevoli; ma chi non vede che il dubbio promovendo assiduamente la ricerca è esso medesimo un indice e un mezzo di restaurazione continua della fede nel Vero e nella nostra capacità di disvelarlo?

« Tanto è vivo nell'uomo il sentimento, che direi realistico, della Verità, ch'egli ne investe persino i valori per sè soggettivi comunemente chiamati ideali, apparendoci essi di fatto come leggi immanenti della nostra spirituale vitalità, e non meno reali delle emozioni in

cui s'inalvea la loro sostanza. Noi potremmo, per avventura, rivivendo per un momento certe note imagini pessimistiche, pensare che il patriottismo non sia che una spinta morbosa intensificata da folli discorsi; l'amore un'ebbrezza infida nella quale i sensi soffocano l'anima sotto il peso di un cieco egoismo animale; il lavoro perseverante nulla più che un abbandono letargico in cui lo spirito ama sprofondarsi per fuggire i problemi della coscienza, l'enigma dell'oltretomba, l'idea del dolore universale; ma saremmo subito richiamati da un certo nostro istinto naturale a considerare il patriottismo, l'amore, il lavoro come idealità reali e possenti quanto il nostro essere stesso, del quale toccano il fondo così che il crudo morso dello scetticismo non le potrà mai pur minimamente sfiorare.

« La verità soggettiva, fiduciaria, sembra di un'indole affatto diversa perchè la fede che la rappresenta, pur allora che vuol essere « fides intellectum quaerens », sente che alla propria certezza non occorrono prove essendo, secondo Paolo, essa medesima l'« argomento delle cose invisibili », o secondo il motto di Crisostomo la « lampada che illumina l'anima ». Questa fede sgorga però da quello stesso istinto vitale da cui germina l'amor della scienza, ed occupa quindi non meno saldamente l'anima umana, sulla quale s'imprime — strano a dirsi — con i segni psicologici della verità obbiettiva; ed ha infine il privilegio singolare di addolcire lo spirito in visioni letificanti, riscattandolo da ogni insufficienza reale o presunta del pensiero scientifico.

« Il divario adunque è bensì innegabile, ma non assoluto. C'è di più. Se infatti allarghiamo il concetto di fede quanto sembra concedere la sua funzione psicologica, è facile avvertire com'essa si estenda anche nel campo della scienza; e ciò non solo perchè questa ha nel fremito ingenuo della fede un primo stimolo, ma anche perchè la scienza, pur rimanendo coerente a se stessa, tende a oltrepassarsi. Un primo passo dalla scienza alla fede è l'ipotesi. Non sono poi straniere alla scienza quelle sintesi ideali che, spiritualistiche o naturalistiche, valgono pure in ogni caso come semplici

ipotesi, nello stesso tempo che si tende a celebrare per esse, quasi direi misticamente, il valore supremo del tutto. Nè v'è un limite che a una fede siffatta si possa prescrivere come insuperabile.

« Secondando le inibizioni della critica noi potremmo disperare di ottenere quando che sia la definitiva conquista del Vero e del Giusto: ma non cesseremo perciò di dissetarci colle dolci stille di queste idee divine, come per attingere dal loro culto le forze necessarie a vincere le inquietudini tormentose della realtà.

« La fede è più umana della disperazione. Ben poteva Federico Schiller, cedendo all'estro di un cupo pessimismo, lanciare il celebre grido: « Deponi i pensieri d'aquila e infrangiti l'ali, fantasia! Ardita viatrice, gitta qui l'àncora senza speranza »; ma quando mai questo grido angoscioso approdò decisamente alle radici dell'anima umana?

« La fede adunque sia irrazionale o razionale, religiosa o scientifica è nell'uomo, dirò con Tommaso, l'istinto interiore di Dio; è l'eterno *sì* del desiderio e il *no* opposto alla rinunzia; e in quanto è assorbita dalla personalità come un suo proprio bisogno, assume un valore che si può ritenere relativamente assoluto ed inespugnabile. Chi dichiarasse tale fede menzognera dovrebbe reputare una menzogna la personalità in cui per legge naturale s'innesta e vive.

« Solo mentisce colui che violando la probità ond'è sempre cementato l'amore schietto del Vero, adotti una fede che all'indole del suo spirito non si adegua, o pretenda che l'identico sistema di fede valga per soggetti diversi ».

Lo spirito dev'essere riguardato in questa sua realtà integrale. Non la pura scienza può dunque dare esclusivamente valore alla fede umana; e neppure spetta un valore assoluto, universale, alla fede nata e sostenuta dai bisogni del cuore; ma le due specie di fede possono in differenti soggetti equivalersi, e possono anche coesistere in uno stesso individuo senza costituire una vera e propria contradizione. Nè si dica che

questa è una nostra visione romantica o scettica, perchè a legittimarla concorre sia l'interpretazione scientifica del fatto della fede largamente considerato, sia il contributo che a questa porta la stessa scienza nel momento medesimo in cui ne condanna ogni esclusivismo dogmatico.

« Frequente — dicevo nel citato *Discorso* — è l'accusa che si muove alla scienza di cancellare dall'universo pur l'orma di Dio, travolgendo come nella piena orrenda di torbidi marosi le robuste fedi e le speranze immortali dell'uomo. Nella ricerca, si disse, dell'aspro vero, il cuore s'indura e usato ad immischiarsi con la materia ne beve tosto il lezzo, se le lagrime uscenti dal cuore non sopravvengono a sciogliere il gelo. Ma questa accusa — conviene dichiararlo apertamente — è una calunnia contro la vita, la quale è dalla scienza, coerente a se stessa, rispecchiata nella sua integrità salvandone essa quindi tutti i valori ideali, e riscattando persino, dal suo punto di vista, la loro assolutezza psicologica. Questa è ben altra da quella metafisica, ma non ne costituisce forse, a chi ben consideri, il nucleo vitale?

« Non è vero — dice ancora la scienza — che imprimendo alle nostre menti un differente avviamento, e foggiando il nostro spirito in un vario costume dottrinario, od elevando l'inno alla vita dinanzi a diversi altari, i valori eterni dello spirito diventino ludibrio di audaci fantasie, e l'anima stanca del vano fluttuare distrugga alla fine questi suoi idoli, come il fanciullo atterra indispettito le case fabbricate per gioco con la sabbia. Uno è lo spirito del bene, quantunque si polarizzi in differenti compagini concettuali; e in questa unità concreta e vissuta si plasma la fede morale, ben più e meglio che in quella danza di ombre e di parole a cui troppe volte si riduce la speculazione filosofica.

« Chi asserisce che la scienza ha espulso Dio dal mondo dimentica che Dio pulsa nell'ideale umano in quanto, pur essendo relativo, è sentito e adorato come assoluto, anche se questo suo carattere non porti impresso il marchio della tradizione teologica, onde infine

gli uomini onesti operano tutti come se fossero solidali in una medesima fede nella divinità. È forse necessario discutere e dimostrare l'esistenza di un *Ens realissimum* per sentire che il bene e il giusto sono idealità divine? E non è il divino la caratteristica primaria d'ogni concezione di Dio? (§ 52).

« Chi alla scienza rimprovera d'imprigionare l'anima dell'uomo in un cieco meccanismo senza finalità, non s'accorge che alla scienza noi dobbiamo la concezione positiva, vale a dire certa, dell'intimo dinamismo dell'anima stessa, dal quale risultano, come sue naturali funzioni, le finalità etiche e storiche.

« Non c'è infine energia umana che la scienza non avvalori dirigendola al fine sia della sincera elevazione dell'individuo, sia di un'organizzazione più razionale del costume civile.

« Pur quelle che si chiamano erroneamente illusioni del sentimento trovano nella scienza le proprie ragioni probative o un generoso rispetto ideale. A nessuno essa vieta per esempio di credere che le aspirazioni anche più ardite avranno quando che sia un adempimento; o di accarezzare la fiducia che non tutte le lagrime versate dall'uomo andranno sommerse nell'oblio delle cose transeunti, ma che un Dio le serberà in grembo per trasformarle in gaudio. La scienza non può pretendere di sopprimere le voci del cuore. Nè tuttavia è meno lecito, secondo la scienza, ad altra tempra spirituale, credere che una suprema virtù redentrice spetti alla fortezza serena, eretta alla dignità di fine sufficiente a se stesso ».

Poste così le basi psicologiche, umanistiche, scientifiche della fede, è chiaro che qualunque fede la quale risponda alle esigenze tipiche della personalità è per se stessa legittima: tale è quindi anche la fede nell'Assoluto.

Veramente la scienza dimostra, con l'analisi critica, che l'Assoluto (metafisico o religioso) è una finzione del nostro pensiero. Infatti mentre il Metafisico pretende che esso sia una costruzione *a priori* della mente,

la scienza dimostra che tutte le costruzioni mentali sono *a posteriori*. Ogni concetto che l'esperienza non riempie è necessariamente vuoto, nominale; vale a dire che non è un « concetto ». Che se l'Assoluto non è tuttavia una semplice parola, ma una realtà, come noi riteniamo, questa risulta dal confluire di elementi psicologici (la così detta esperienza interiore). Vi concorrono determinati sentimenti, sebbene rimangano oscuri e quasi sepolti nel dominio dell'Inconscio.

Finzione è l'Assoluto che proiettiamo fuori di noi come da noi indipendente; non l'Assoluto quale espressione ideologica di particolari stati d'animo. Anche questa proiezione è una realtà, un fatto d'esperienza, un dato positivo della psicologia della fede. È quindi un diritto dello spirito, ma un diritto è parimenti la critica che ne svela la genesi e l'essenza; nè l'uno dei due diritti può essere impugnato più dell'altro. La scienza applicata alla fede li salva entrambi.

L'Assoluto è anche, come si compone nella coscienza, un valore morale, che la scienza del pari tutela. Traduce il valore morale dello stesso individuo, che in esso s'investe e vive; e come la scienza potrebbe annullarlo se suo primo ufficio è di constatare la realtà, rivendicandone infine le ragioni tanto positive quanto ideali?

La scienza però constata anche, per dir così, la relatività dell'Assoluto, come di ogni forma di fede; e diventa per ciò maestra di tolleranza. Essa ripudia un unico tipo, trascendentale, di Assoluto, come ripudia un unico tipo di fede religiosa o metafisica, riconoscendo e rivendicando la relatività della vita spirituale dei singoli individui contro l'assurda pretesa dell'uniformità.

La pretesa d'insediare l'Assoluto là dove domina il relativo conturba infatti e corrompe gli uomini disgregandoli fra mille acri contese, mentre è certo che la concezione serena e profonda del relativismo, caratteristico d'ogni fede, e garanzia ineccepibile della sua purezza e sincerità, può lenire le asprezze del dissenso, spingendo gli uomini verso una generosità calma, pro-

nuba di una suprema unità ideale. E invero se riuscissimo a reprimere l'urto imperialistico dell'egoismo, onde con il pretesto di convertire alla verità combattiamo l'ostinazione di chi contrasta il nostro orgoglio, comprenderemmo che la nostra intolleranza degrada e offende la sincerità; e questa ravvisando anche nelle più diverse credenze, riconosceremmo infine come brilli di pura luce, nel nostro fondo, pur se il credere ci divide, un identico principio di spirituale decoro e libertà. — Ed ecco qui il pernio d'una illuminata educazione morale.

§ 25. È un diritto dello spirito, dicevo, anche la finzione dell'Assoluto come termine di fede e come valore morale, o, in altri termini, come espressione di amore del bene. Questo, per la trasfigurazione di cui diviene, nell'esaltazione morale del soggetto, l'oggetto purissimo, è da lui eretto innanzi alla propria coscienza come la divinità stessa contemplata nel suo massimo attributo, oppure come un fine in sè, quindi sublime. Ecco un aspetto importantissimo della vita morale.

L'uomo ravvisando in questo Assoluto la mèta delle sue aspirazioni, ne trae soccorso contro le delusioni e i conflitti spesso acerbissimi della realtà e le infermità della sua anima, poichè nell'Assoluto le angustie infinite del mondo fenomenico si dissolvono e dileguano, e lo spirito vi ritrova la sua pace. Come potrebbe, ciò posto, la scienza dichiarare l'Assoluto un vuoto fantasma dell'anima dolorante, anzichè ravvisarvi, secondo la reale esperienza, un termine positivo della mente e del cuore?

Vi sono momenti della vita in cui il grido del dolore è anche una irresistibile invocazione dell'Assoluto, poichè è una protesta contro il destino fenomenico. Non credere nell'Assoluto è allora un motivo di maggiore strazio, perchè pochi trovano nell'adattamento alla realtà fenomenica la forza morale necessaria a sopportare con rassegnazione le gravi sciagure da cui è travagliata la vita. La fortezza fine a se stessa può tenere le veci del-

l'Assoluto metafisico, ma suppone, in luogo dell'uomo comune, un eroe della virtù. Epperò chi intenda veramente un simile stato dell'anima, che nel sentimento dell'Assoluto si ristora da ogni angoscia morale, considera non a torto una viltà il tentativo di strappare dall'anima ingenua una fede tanto salutare, giudicando infine insensata la pretesa che tutti gli uomini si sentano capaci d'una fortezza eroica. Tale è il verdetto della scienza, che per il riconoscimento delle leggi dell'individualità dispone quindi gli animi alla ragionevolezza anche nel giudicare e nel governare gli affetti umani.

Per il sentimento dell'Assoluto che involge l'ideale etico, l'uomo si sente dominato da una forza suprema che ha pure in lui una funzione morale, costituendo un principio di sistemazione e di orientamento delle sue tendenze. La esistenza esteriore attribuita all'Assoluto, in un mondo ultraempirico, è una finzione del pensiero, ma non è per la scienza una finzione questo processo psicologico per cui l'uomo, sublimando il proprio pensiero nell'Assoluto, combatte e vince gl'impulsi accidentali riprovevoli.

Se nel risentimento d'una ingiustizia che ci sia stata inflitta, pensiamo ch'essa avrà nell'ordine immutabile dell'Assoluto una riparazione esuberante; che un sacrificio da noi compiuto non sarà assorbito nella voragine del nulla, ma avrà una degna ricompensa immancabile, per quanto imperversi sul nostro capo la furia d'una sorte maligna; che una persona cara perduta, idolo del nostro cuore, non è perduta per sempre ma ci sarà un giorno, a ristabilire la giustizia del destino, restituita fra le gioie celestiali dell'oltretomba, noi avremo in questo pensiero della permanenza o immutabilità dei valori ideali un ristoro infinito. E non v'è male o dolore che per questa via non trovi, di pieno diritto, un'attenuazione; non v'è deficienza o iniquità che dalla fede nell'Assoluto non sia in qualche grado risarcita (1).

---

(1) *La dottrina positiva delle idealità*, già cit., pag. 76 e segg.

Tutto ciò non esclude che l'Assoluto sia una pura creazione, una finzione della nostra mente. Ne abbiamo il sentimento, ma non — lo ripetiamo — una vera e propria idea, questa avendo sempre necessariamente un contenuto proprio e determinato: ne abbiamo, se si vuole, l'intuizione mistica. Si sostiene per un apparato metafisico, che tuttavia n'è la forma non l'essenza e la vita. Si pone come una verità, ma subbiettiva, immanente, qual è sempre la verità quando risulta dal sentimento, il quale infatti pone soltanto sè medesimo, non la realtà *obbiettiva* del proprio dato.

Ne risulta che le energie psicologiche dalle quali è generata la fede nell'Assoluto non hanno affatto bisogno, per affermarsi così, della filosofia metafisica, essendo a questa anteriori e autonome. Una sistemazione razionale della fede medesima non è certo inutile ad accrescerne la potenza (§ 23); ma accrescere non è generare. Analogamente nulla può contro di essa la critica negativa.

Per questo principio del subbiettivismo sentimentale caratteristico della fede nell'Assoluto noi ne comprenderemo meglio la relatività, sebbene l'Assoluto si ponga necessariamente, per il Metafisico, come uno e identico. La fede stessa assume infatti le più diverse parvenze, pur rimanendo sempre, nella sostanza, una fede religiosa o mistica.

Il culto fervido, appassionato, di un ideale supremo di arte, di scienza, di benessere umano, non è forse un culto religioso? Può in vero paragonarsi a quello della divinità, nella quale, soggetto di tutti i valori assoluti (Verità, Giustizia, Bontà), il sentimento dell'Assoluto più comunemente si estrinseca. L'oggetto è diverso, ma è diversa sostanzialmente, o nel fondo della personalità, la fede?

C'è nell'uomo, come tale, una riserva intima di energia affettiva che, in vario grado, possiamo considerare comune, sebbene le sue creazioni siano differenti. Un esempio può esserne offerto dalla stessa analisi

critica della concezione religiosa del dovere. Infatti l'uomo religioso che ripone nella volontà, nella sapienza e nella giustizia divina il fondamento della propria moralità, e ne ritrae il senso decisivo del dovere, è primieramente uomo morale, che in sè dunque avverte e coltiva il sentimento dell'obbligazione. Nell'intuizione e nell'amore della divinità egli coordina quelle energie morali che effettivamente possiede. Nè certo può ritenersi vano il sussidio ch'egli guadagna, nella propria vita morale, da questa sua credenza. Dio infatti diventa l'anima dello stesso ideale etico, che perciò è vissuto religiosamente; e la forma religiosa che esso riveste è di fatto un sostegno all'anima morale, come può essere, sebbene in misura di gran lunga inferiore, la forma estetica. Ma perchè l'ideale etico possa essere proiettato nella divinità, dev'essere primieramente vissuto come un valore interno, spirituale; vale a dire che il sentimento del dovere precede necessariamente la sua concezione religiosa, come precede la concezione estetica, metafisica, scientifica. — In Dio insomma trionfa l'uomo; e nella volontà morale di Lui trionfa la volontà morale umana, ossia la stessa nostra natura (§ 24). Così trionfa nel vero della scienza il senso logico, e nel bello dell'arte il senso estetico. In altri termini, l'uomo decreta con la credenza in Dio la sublimità dei suoi valori morali che, divinizzati, acquistano maggior luce e un fascino più potente.

Importa non poco che questo fondo comune di energia morale sia riconosciuto e fatto dall'educatore riconoscere se a sostenere la vita morale anche come volontà, conviene che l'individuo abbia fede in se stesso e la irrobustisca nello sforzo perseverante del proprio incremento. Può infatti avvenire che nella contemplazione dell'Assoluto metafisico l'anima si assorba così da trascurare se stessa, cercando fuori di sè ciò che può ritrovare solo in sè medesima, e trascurando quindi quelle arti umili sì, ma fruttifere dell'incremento morale, che emergono dall'Io.

Può darsi che l'uomo, nella contemplazione d'un

modello assoluto, finisca per trasumanarsi, e dimentichi e dissimuli le proprie imperfezioni; o che nell'ideale assoluto che egli si propone non scorga fuorchè l'aspetto estetico del fine, senza badare alla sua attuabilità, e senza provvedersi dei mezzi necessari per tendere ad esso mediante l'azione.

— Ho tracciato così un concetto dell'Assoluto che dirò positivo, connettendolo alla vita concreta dello spirito, ai motivi reali, ai fini possibili. In questa veste esso è uno strumento validissimo di educazione morale.

§ 26. Alla relatività della fede in generale, e della fede nell'Assoluto in particolare, corrisponde la relatività di tutti i valori morali; e come di quella così di questa relatività deve tener conto l'educatore, pur utilizzando la finzione dell'Assoluto. Ma perchè la finzione stessa appaia veramente tale, e si comprenda perchè e come si debba valersene nell'opera educativa, converrà che sul relativismo proprio della Morale noi insistiamo.

I valori ideali della coscienza possono concepirsi come obbiettivi e assoluti; in realtà sono vissuti dall'esperienza psicologica e storica ch'è variabilissima. Sono insomma non assoluti ma relativi, oppure sono da ritenersi assoluti in un senso affatto positivo, cioè in quanto nella loro relatività non possono non essere quali risultano dalle contingenze effettive onde emergono. Ma che è propriamente la «relatività»?

È la legge universale dell'esistenza, e si può formulare così: «Ogni cosa sussiste e ogni fatto accade subordinatamente a un sistema di relazioni concrete». In questo «sistema» è pure la trama dell'essere individuale, della coscienza sociale e storica, infine di ogni idealità. Il bene, la virtù, il dovere, il diritto, sono necessariamente soggetti a infiniti rapporti variabili di spazio e di tempo, psichici e sociali. Ogni principio dell'Etica che amiamo pensare, per astrazione, come identico a se stesso nella sua perennità, è per contro relativo esso pure.

Riprenderò a questo proposito il *Discorso* sopra citato.

« S'individualizza la vita morale con i suoi fremiti ideali alla stregua medesima di un qualsiasi altro ritmo psichico, per esempio il senso erotico, eudemonistico, religioso, estetico, politico.

« La virtù e il vizio, la bontà e la malvagità acquistano, dal temperamento individuale, un particolare tono e colorito, come la salute e la malattia; e non è identica la morale che si appropria al carattere sensitivo od apatico, intellettuale od attivo, e al vario grado e tipo di sensibilità, d'intelligenza e di volontà. Segue poi ciascuno nella sua condotta morale più specialmente le suggestioni del senso e dell'istinto, o quelle della ragione riflessa e calcolatrice; nè all'infuori della prevalenza psicologica di uno di questi elementi dell'Io potremo ritrovare una ragione esplicativa dei tre corrispondenti indirizzi della Morale teorica, quali sono l'edonismo, il volontarismo e il razionalismo.

« Ha un'etica propria ogni istinto; per es. l'etica della guerra si contrappone a quella della pace, nonostante i compromessi più o meno bugiardi che intervengono fra l'una e l'altra.

« Al principio della relatività si devono, colle diverse concezioni del mondo, quelle conseguenti o presupposte del valore dell'uomo e del suo destino; nè m'indugierò a dimostrare com'esso ci soccorra nell'interpretare per esempio gli orientamenti individualistico e universalistico, evoluzionistico e dogmatico, e nell'intendere perchè tanta variazione sopporti il criterio della costruzione dottrinaria, onde gli uni derivano la Morale dall'autorità religiosa e sociale, gli altri dall'autonomia del soggetto e più particolarmente da uno dei suoi poteri essenziali, come la ragione, il sentimento o il volere.

« Concorrono a generare la varietà etica le più diverse vicissitudini dell'esistenza, quali quelle che si attengono al sesso, all'ambiente, alla coltura, all'attività sociale dell'individuo; e dell'indole più svariata, vale a dire biologiche, psicologiche, storiche, economiche, etnografiche. Non per caso hanno anche i popoli, come gli individui, la loro Morale caratteristica, nel costume e

nel pensiero, qual è in Francia l'Etica razionalista, fra gli Anglosassoni quella sensistica e utilitaria, e nella Germania l'Etica romantica.

« Le variabili necessità della vita collettiva, pur se non si segua esplicitamente il pragmatismo, orientano la ragione e il sentimento morale verso alcune piuttosto che verso altre verità teoriche, le quali mentre ci si presentano perciò come relative si difendono tuttavia come assolute.

« Che i concetti del bene e del giusto, e quindi il genere e il valore delle istituzioni mutino a breve distanza di luogo se non anche di tempo, così che, secondo il detto del Pascal, « un fiume o una montagna basti a differenziarli », e come possa essere virtù per alcune genti e per determinate epoche di civiltà ciò che per differenti epoche e paesi è vizio e delitto, è osservazione ben nota, che gli studi sociologici hanno largamente illustrata.

« L'aggressione, la rapina, la vendetta, la menzogna, l'obbedienza servile, là dove domina la cooperazione pacifica sono disonorevoli, mentre sono titoli d'onore dove impera lo spirito belligerante. L'infrazione e la conformità verso una medesima norma sono dunque egualmente morali; e insomma i principî morali non esistono affatto per sè medesimi e in quanto identici, ma devono la propria esistenza concreta e specifica alla mutevole realtà degli eventi.

« La coscienza pretende d'intuire nella nota formula « neminem laedere, suum cuique tribuere » l'essenza assoluta del giusto; ma chi ignora che ciascun termine di questa formula ricevette e riceve, nella storia e nella comune esperienza, le interpretazioni più disparate? E che è dunque la pretesa identità della Giustizia?

« Non occorre poi ch'io mi diffonda a documentare come le idealità massime dell'Etica diventino funzioni variabili delle tre grandi età storiche: classica, cristiana, moderna; e a dimostrare come questa relatività sia del resto il presupposto necessario dello stesso progresso morale.

« Neppure parlerò dei conflitti etici che si svolgono particolarmente fra i circoli in cui gli uomini si aggrup-

pano, e nei quali o si conservano gelosamente i valori antichi o si creano e si propugnano valori nuovi; nè del diverso criterio onde uno stesso principio è inteso nelle relazioni private, politiche e internazionali; nè della stranezza onde ammiriamo del pari valori che nella loro astratta apparenza si contrappongono, mentre sono tuttavia parte integrale della esistenza concreta del nostro spirito, come l'orgoglio della potenza e l'umiltà dell'ascetismo, i favori della fortuna e la modestia della virtù nutrita di sacrifici oscuri, la severa obbedienza e l'arte di comandare, la rassegnazione e la ribellione.

« L'anima nostra è bipolare; e il bene deve qualche cosa anche al male, la virtù al vizio, la giustizia all'iniquità, senza che cessi perciò l'opposizione formale di questi valori.

« Tali specie di dottrina e di vita nascono tutte da quei diversi punti di vista da cui si apprezza e si svolge l'azione umana. I bisogni si creano la propria Morale, quella per es. del piacere o della rinuncia, dell'amicizia o dell'ostilità, del perdono o della vendetta, della padronanza o della schiavitù, della calma o del fanatismo. Coesistono queste Morali presso uno stesso popolo e persino in uno stesso individuo, come funzioni di disparate esigenze della realtà, ed hanno tutte quindi, per la legge onde l'effetto si proporziona alle sue cause, un valore che non si può non considerare come relativamente legittimo ».

La conseguenza prima di questo relativismo è ovvia: non si può pretendere che un solo punto di vista, o un unico tipo di Etica regga il mondo. Ciò è tanto assurdo quanto volere l'assoluto pareggiamento dei bisogni, dei caratteri, dei tempi, delle società, delle coscienze; è spegnere in una sola nota ogni armonia; è uccidere nella sua originalità l'individuo; è eliminare ogni possibilità di selezione ideale; è privare il pensiero della sua stessa miglior dovizia e potenza.

§ 27. Si temono le conseguenze di questo relativismo come fatali alla stessa Morale, in quanto ne de-

riverebbero lo scetticismo e l'arbitrio. Per contro l'uno e l'altro si eviteranno appunto in quanto si abbia del relativismo stesso un giusto concetto.

La relatività della Morale è infatti il principio del suo stesso sussistere, della sua necessità concreta, psicologica e storica. In altre parole la Morale non può esistere se non quale diventa per i suoi concreti fattori: è insomma reale nella sua stessa varietà, e in funzione dei coefficienti di questa. Esclude quindi lo scetticismo al quale piuttosto induce l'Assolutismo, o la compressione dogmatica.

Ciò posto la morale d'un uomo è una forma di coerenza del suo essere a sè medesimo, una legge della sua vita, una specie di lealtà interiore; non è, non può essere assoluto arbitrio.

La relatività, notava il Montaigne, che noi riscontriamo nelle cose quando le riguardiamo criticamente, ci consiglia di tollerare i dissidenti, ma ci disobbliga pure dal passato lasciandoci liberi di pensare come vogliamo. Ciò è vero però fino a un certo punto. Il passato ci lega sempre a sè nella continuità storica, pur senza che dobbiamo rimanerne schiavi; e la libertà del nostro pensiero non può essere, se è vera libertà, puro capriccio.

La relatività ci vincola, perchè non esclude la legge. Per es. non consente che si capovolga addirittura la tavola dei valori umani, e si giunga infine, proprio in nome della Morale, all'immoralismo. Non è assurdo che per es. la libertà dello spirito, perchè relativa, si risolva nella servitù delle passioni brutali, il dovere nella prepotenza, la virtù nel vizio?

L'uomo, secondo il Nietzsche, dovrebbe restaurare duramente contro la Morale servile del Cristianesimo e della democrazia quella della depredazione e dello sfruttamento, che ripudia la generosità pia e debilitante del forte; ma può dirsi umana questa durezza? E che è in verità il Cristianesimo e la democrazia se non una rivendicazione tragicamente solenne di quegli elementi umanistici che fervono perennemente nel fondo della nostra natura?

Le leggi di questa sono, in ultima analisi, le formule di una fondamentale identità; e vi sono inoltre conquiste civili indelebili. Un'idea può morire, ma non si spegne quell'interesse vitale che essa riveste, pronto a raccogliersi in altra forma.

La guerra mondiale — che non fu soltanto un cozzo d'armi, ma di principii — dimostrò ancora una volta come si possa combattere con eguale ardore per idealità opposte; ma vale forse, questo relativismo, a convertire, nella considerazione civile più schietta, le ragioni della prepotenza in quelle del diritto?

Si può affliggersi della propria giustizia rimpiangendo l'utilità della perfidia, o preferire i dilettamenti della lascivia alle sofferenze della purezza; ma chi esiterebbe, nel suo sano sentimento morale, a detestare questi apprezzamenti come indegni della nostra specie?

C'è infine nel fondo della nostra natura un'unità psicologica che noi dovremmo destare dall'inerzia, utilizzandola anche nell'educazione morale.

Muta la Morale nella forma ma la sua prima sostanza resta inalterabile. Cadono le dottrine che trasfigurano nell'astrazione la realtà della vita etica; non si dileguano di questa gli elementi concreti e universali. Variano gli aspetti vissuti dell'ideale, ma l'ideale stesso rimane come libero regno della nostra umanità. Qui è la Morale di tutte le Morali, a quel modo che nell'esperienza del divino, e nella sete insaziata di giustizia e di grazia, è la religione di tutte le religioni. Nè si dica che questo umanismo è vuoto od evanescente, poichè non c'è alcun contenuto singolare di Etica il quale non tragga la propria essenza dai suoi principî universali. A questi poi devesi infine il diritto alla critica dei varii sistemi etici in quanto se ne scostino ledendo le necessità essenziali dell'associazione umana.

La natura umana morale è insomma, nel suo fondo, una o identica, benchè di tanto ne differiscano le manifestazioni sociali e storiche. Ad essa possono dunque senza pericolo alcuno per le sorti della vita etica risalire, ritrovandovi il ceppo onde proviene la loro linfa

vitale, anche le concezioni disparate della legge morale, come quella religiosa, metafisica e sociologica. Che se l'analisi scientifica — delle cui ragioni ineluttabili diremo subito — svela, dove c'è, la finzione, il fondo tuttavia o, come si suol dire, l'essenza della vita morale rimane inalterabile; ond'è poi manifesto che svelando la finzione non ne compromettiamo punto il valore morale e pedagogico.

§ 28. A integrare le nostre osservazioni circa la scienza nel suo ufficio morale e pedagogico, contesteremo la preoccupazione che l'analisi dei valori ideali ne scemi e annulli la potenza pratica e l'efficacia educativa.

Si disse che quando l'analisi, necessaria a costruire la scienza, si estenda alla vita dello spirito, a quella per es. del sentimento e della volontà e quindi dei valori ideali, riesce perniciosa perchè riduce questi valori allo stesso livello di quelli realistici (dell'agricoltura, dell'industria, dei commerci, ecc.), apparendo pur essi fatti uniformi. L'analisi decomponendoli li uccide, e spegne con essi tutto il moto dell'incivilimento che poggia appunto sopra la fede nei valori rivelati dal sentimento e sull'opera diretta a conservarli o conseguirli. Inoltre il principio di causa applicato al volere fa apparire il *fine* come *effetto* relativo a determinate cause. Ne deriva che nell'educazione della volontà non si tratti tanto di far valere il fine quanto piuttosto di disporre i mezzi e porre le condizioni per cui quel fine debba essere, per necessità naturale, conseguito. E poichè l'effetto ottenuto così non può essere che un effetto sensibile, cioè apprezzabile in base a una sensazione di piacere, l'estensione del principio di causalità al volere porta alla concezione meccanica e utilitaria di questo e quindi, in fondo, alla mutilazione e al soffocamento della cultura (G. Vidari).

Osservo: 1° Si può precludere alla scienza la ricerca degli elementi e delle cause dei fatti morali per il timore delle conseguenze a cui potrebbe dar luogo la ricerca medesima? — 2° L'analisi dei valori ideali

e dei fatti del volere conduce veramente al loro livellamento ai fatti fisici? O non dimostra essa per contro i loro caratteri differenziali e le loro leggi distinte, concorrendo a conservarne, sulla base della stessa esperienza, nell'ascensione dei fatti, il valore eminente? E come mai l'analisi potrebbe distruggere il «fatto» del sentimento e quello della volontà come potenza consapevole e relativamente libera dello spirito? Non è poi assurdo che in quanto si sa come sorsero e si andarono componendo le idealità della giustizia, della gratitudine, della benevolenza, queste idealità debbano tramontare nella nostra coscienza e i loro fattori naturali e sociali perdano ogni efficienza così da rimanere soppressi? — 3° Se un fine in quanto è conseguito appare, dal punto di vista della causalità (universale), un effetto, perde in conseguenza il suo valore impulsivo come contenuto ideale della coscienza e termine del volere? E come asserire che la causalità nel mondo morale non legittima se non l'edonismo e l'utilitarismo, quasi che l'esperienza e la scienza non attestassero pure la realtà di fini umani diversi?

Nessun detrimento può dunque derivare al problema della cultura e dell'incivilimento dalla spassionata ricerca scientifica; anzi, se i valori dello spirito e della cultura possono ricevere un fondamento veramente solido, questo non può derivare che da quella stessa inoppugnabile realtà concreta e sperimentale che la scienza rigorosamente determina. A che vale del resto proporsi un fine da raggiungere in noi medesimi o nell'educando, quando non si adottino i mezzi necessari al suo conseguimento, secondo l'inviso ma imprescindibile principio della causalità?

Infatti la preoccupazione qui discussa accrediterebbe per sè l'interpretazione intellettualistica della vita morale, che più volte ho detto quanto sia impropria. La scienza dunque non smentisce la coscienza. Il conflitto sorge solo allora che la coscienza pretende anche d'essere scienza (intellettualismo).

Cap. VII.

Il realismo della finzione morale.

§ 29. L'analisi fin qui compiuta della vita etica e dei suoi valori attesta quali elementi di realtà contenga la finzione morale. Essa traduce in sè medesima bisogni, tendenze, aspirazioni, istinti, passioni del soggetto, divenendone un'espressione funzionale, una rivelazione dinamica. Essendo pertanto una vera e propria forza dello spirito può essere utilizzata dall'arte pedagogica come ogni altro suo concreto valore.

Questo fondamento realistico della finzione morale può tuttavia essere lumeggiato ancora più, sia a meglio suffragare la nostra tesi teorica circa il valore psicologico, etico e pedagogico della finzione, sia in vista delle applicazioni pratiche.

Distinguerò anzitutto a tale proposito ancora una volta la finzione morale da quella scientifica. Questa può essere una finzione provvisoria, qual era per es. l'*uomo originario* da cui il Goethe derivava tutte le specie animali; alla quale finzione subentrava, com'è noto, l'ipotesi darwiniana. Le finzioni morali non sono affatto provvisorie, ma costituiscono una legge immanente della nostra realtà spirituale, appunto come espressione di nostri bisogni fondamentali.

Tale costante realismo non si riscontra nelle finzioni scientifiche; nè esse hanno il carattere estetico ch'è proprio delle finzioni etiche; diversa ne è pure la finalità. In vero mentre questa è teorica nelle finzioni scientifiche, in quelle morali è pratica. Per es. l'*uomo medio* del Quételet, la famosa *statua* del Condillac, il *punto* o la *linea* immaginaria dei matematici, l'*atomo* o la *monade* dei Fisici, il *contratto sociale* o il *quasi-contratto* dei Sociologi (antichi e moderni) sono finzioni *logiche* dovute soltanto alle opportunità della ricerca e della ricostruzione; laddove le finzioni morali mirano a gui-

dare nella condotta sotto la pressione di un impulso affettivo che costituisce la loro prima realtà.

C'è nella finzione morale la realtà medesima propria dell'*interesse* che la crea e la tiene viva, e dal quale proviene il moto spontaneo di adesione che ce la rende cara. Si dànno concetti che si compongono specialmente d'immagini, altri che hanno, per elementi costitutivi, dei sentimenti o interessi affettivi che non appaiono direttamente ma giacciono e agiscono nel fondo dell'inconscio. Forse la famosa controversia tra i *nominalisti* e i *realisti* della filosofia medievale si spiega per questi due punti di vista, intellettuale e affettivo, da cui uno stesso concetto si può riguardare. La tesi del *nominalismo* secondo la quale non possiamo immaginare se non oggetti perfettamente definiti, considera dei concetti l'aspetto intellettuale; l'altra, del *realismo*, per cui si ammette l'esistenza in sè dei generi mentali (Platone, Plotino, ecc.), ritiene dei concetti l'aspetto sentimentale o qualitativo che darebbe loro una realtà, benchè indefinita, quale quella che amiamo attribuire ai concetti di bellezza, generosità, ecc. Ora la finzione morale si può classificare appunto in questa seconda categoria di concetti, come intuizione emotiva alla quale spetta pertanto la realtà stessa propria dell'emozione onde emerge.

L'ideale etico assoluto (religioso o metafisico) ci commuove: un ideale pensato come *puro* ci esalta al pari dell'idea estetica della perfetta purezza; e questa esaltazione, dovuta alla realtà psicologica e alla conseguente pressione della nostra fede, può, com'è noto, recare all'anima un ristoro inestimabile. Ciò è possibile perchè l'individuo, per l'eccitamento che a lui proviene dalla sua fede, opera come se questa fosse del tutto giustificata, e l'oggetto di essa, con gli attributi con i quali è pensato, sussistesse veramente nella sua piena integrità. La realtà interiore supplisce a quella esteriore. Che altro è per es. il sentimento della necessità d'una giustizia assoluta se non una riparazione *interiore* delle

ingiurie inflitteci dalla natura o dalla società? Che è, innanzi alla morte, la fede nell'immortalità, se non un'arditissima sfida alla legge del dolore umano? La rappresentazione puramente fenomenica della realtà morale non ci soddisfa più che quella della realtà fisica e noi la trascendiamo con impeto ottimistico, credendo fermamente nelle nostre creazioni ideali, come se equivalessero all'esperienza concreta. Lo spirito — notava il Poincaré — ha la facoltà di creare dei simboli, e così ha costruito per es. il *continuo* matematico, che è un sistema particolare di simbolismo. Ma questo *continuo* pur oltrepassando l'esperienza, n'è un prodotto legittimo. E invero le idee generali puramente empiriche sono per sè tali che vogliono essere superate.

La finzione dunque, anzichè essere in conflitto con la verità, si può considerare come una sua manifestazione. La verità non è la realtà ma una sua trasfigurazione; e ciò vale tanto per la realtà esteriore, oggetto delle scienze fisiche, naturali, matematiche, quanto per quella di cui trattano le scienze dette morali. L'ideale assoluto posto a norma suprema della condotta trasfigura la realtà nostra interiore, come la scienza trasfigura quella esterna, per un bisogno vivo e profondo comune all'uno e all'altro caso; ma le due trasfigurazioni sono, per così dire, veraci in pari grado. Effettivamente la verità ci si presenta da punti di vista differenti. Nella pura percezione si ha la verità del dato oggettivo, secondo il valore che all'oggettività attribuisce il realismo critico. Nell'idea astratta e generale si ha la verità del simbolo rappresentativo dei reali concreti; e questa seconda specie di verità è tanto legittima quanto è legittima per sè l'astrazione, in cui l'esperienza è pure rappresentata, sebbene in forma indiretta. Al punto di vista dell'ideale rifiuteremo quella verità ch'è propria di una sensazione soggettiva, o di qualsiasi stato di coscienza? Il dato fondamentale dell'esperienza, sia esterna o interna, è trasfigurato nella percezione come nella sensazione, nell'astrazione scientifica come nell'ideale, e si ha quindi in ogni caso una

finzione; ma è chiaro che il contenuto di simili finzioni, possedendo la realtà di un fatto, non si può considerare come assolutamente fallace e negativo.

Il realismo, di cui andiamo trattando, si esplica per un processo induttivo del nostro pensiero. Socrate non affermava forse *induttivamente* entro di sè l'esistenza del famoso *demone*? In maniera analoga constatando in noi medesimi il bisogno di credere, concepiamo la divinità come un dato, elevandone il valore fino a considerarla l'ultimo asilo del cuore umano. Constatando l'istinto della vita immaginiamo la nostra anima immortale, quasi che nell'immortalità questo istinto affermasse il proprio diritto. Ecco esempi che dirò d'*induzione psicologica*, per cui si appagano, cedendo a un intimo conato teleologico, impulsi spirituali profondi, i quali respingono l'impedimento che a simili idealizzazioni opponesse la critica.

Questo processo induttivo onde l'uomo, attraverso la finzione, scopre e valorizza un aspetto reale e profondo di se stesso, è analogo, anche per il suo carattere realistico, a quello onde s'idealizza, a così dire, la realtà naturale fissandola nei *tipi* e nelle *leggi*, su cui si reggono le scienze descrittive e dinamiche. Il *tipo* è l'astratto di più cose (minerali, vegetali, animali) o di più fatti: la *legge* è la somiglianza sussistente fra i modi del divenire, per gli intimi e costanti rapporti dinamici che lo animano, onde hanno un impero uniforme, nella realtà fisica, determinate cause. Nella realtà non esistono nè i tipi nè le leggi, che sono infatti finzioni del nostro pensiero. Senonchè le analogie esistenti tra più oggetti, onde si costruisce il *tipo*, essendo reali, concrete, trasfondono nel *tipo* la loro stessa realtà; e la somiglianza dinamica fondamentale d'una serie particolare di fenomeni, onde risulta il concetto di *legge*, è forse puramente nominale? Le due concezioni sintetiche si devono pertanto a un processo induttivo il cui fondamento è essenzialmente realistico.

Non sembri qui inopportuno riesumare il concetto scolastico degli « analoga proportionalitatis », ossia di

quelle cose a cui conviene un nome comune con significato simile e con proporzione, come ad es. la *serenità* al cielo e all'animo. Si vuole rilevare una somiglianza esistente di fatto tra oggetti pur tanto differenti; ma è una somiglianza che in quanto si concretizza in una specie di realtà si può pensare come identità. E in vero il concetto della « serenità » è un concetto per sè identico che applichiamo indifferentemente al cielo e all'animo, perchè l'uno e l'altro, per tale rispetto, lo ritraggono, lo rappresentano, lo concretizzano del pari. Così sono reali il tipo e la legge, in quanto rappresentano un'identità di fatto, quantunque, badando al differire delle cose e degli avvenimenti a cui applichiamo tali concetti schematici noi ci limitiamo a riguardare, per astrazione, la loro somiglianza od analogia.

Si può riconoscere infine un rapporto fondamentale d'identità in ogni analogia. Si sa per es. come sia finzione il chiamare la patria la nostra comune *madre*, e il concepire la società come un *organismo*. Però è indubitabile che le relazioni *simili* (G. Stuart Mill) sussistenti fra i due oggetti (la maternità reale e la patria, l'organismo propriamente detto e la società) sono per contro, per sè medesime, *identiche*; e se le differenze pur reali ci ammoniscono ad essere molto cauti nelle inferenze dette analogiche, ciò nulla toglie alla comunanza reale dei rapporti accennati.

L'idealismo metafisico che concepisce la realtà esteriore come spirituale, e il materialismo che concepisce la realtà interiore come materiale, si fondano del pari sull'analogia onde si accostano fra loro le due esperienze interna ed esterna, ossia lo Spirito e la Materia. Di fatto noi pensiamo la Materia nei termini dello Spirito, e lo Spirito nei termini della Materia, essendo una continua metafora come il nostro linguaggio così il nostro pensiero. Ora se l'identificazione della Materia allo Spirito, o dello Spirito alla Materia può essere giudicata arbitraria, cessa per questo il valore realistico dell'analogia che sembra assumere e accostare i due termini, pur mantenendone le differenze, in un unico genere ideale?

Tali finzioni, e così quelle dell'ordine morale, si possono in un certo senso considerare *invenzioni*, come le ipotesi della scienza; ma non cessano per questo di essere delle scoperte. Si scopre cioè un aspetto della realtà esteriore o spirituale; e sublimando poi quest'ultima la si erige a incentivo e norma della condotta.

Da questo lato la finzione morale, poniamo della virtù perfetta, si può anche assomigliare al *tipo antropologico* perfetto. Alle sue deviazioni potremmo riferire, secondo la teoria di Achille De Giovanni, il criterio clinico radicale per diagnosticare determinati morbi. È un altro caso in cui il fantastico, pur trascendendo il reale, in certo qual modo ce lo rappresenta. L'uomo moralmente perfetto somiglia all'uomo perfetto antropologicamente. L'una e l'altra sono creazioni fantastiche, però non tali da smarrire ogni valore realistico.

Del resto il *tipo* è presupposto dallo stesso processo dell'imparare, poichè s'impara quando il dato nuovo si riporta a tipi o schemi ideali preformati: altrimenti il processo mentale (se ancora fosse di fatto possibile) riuscirebbe frammentario, caotico, inconcludente. È possibile, per un simile riferimento, la percezione, con la quale riconosciamo nella cosa o nel fatto il tipo rispettivo, e quindi ce ne rendiamo conto.

Il tipo o schema mentale, strumento di questo lavoro del pensiero, è un ente astratto, ma non per questo è irreale, ossia un puro nome, un *quid* evanescente. Riflette bensì in sè medesimo la realtà delle trascorse esperienze corrispondenti, di cui può dirsi l'intuitiva riproduzione ritmica, concettuale. La diremo col Romagnosi una realtà *sfumata*, ma è pur sempre una realtà. La finzione sussiste perchè noi trattiamo il tipo — ad es. l'uomo generico — come se esistesse in sè, distinto dai singoli individui; ma è una finzione realistica, come quella che riflette ritmicamente, per una rapidissima reminiscenza generica, le rappresentazioni concrete e omogenee onde di fatto lo stesso tipo ideale risulta.

Analogamente è una finzione del nostro pensiero

l'*infinito*, in quanto ogni oggetto della mente è necessariamente finito, determinato. Ma il concetto dell'*infinito*, pur negando i singoli finiti, n'è il « ritmo intellettuale » (Ardigò), e ne riproduce quindi la realtà psicologica.

Sublimandosi pertanto, con le finzioni morali, nell'Assoluto, e a questo, in certo qual modo, immolandosi, l'uomo non rinnega la propria realtà fenomenica ma la riafferma. Egli, col suo essere reale, rimane veramente al di sotto del limite a cui la finzione sembra trasportarlo; ma se ciò gli giova a non lasciarsi abbattere dalla sfiducia e a riprendere vigore, nel sentimento di sè e nell'azione, non dobbiamo noi felicitarnelo? Esageri pure egli la propria personale potenza, ma questa è un'esagerazione tanto morale quanto è feconda. È poi, in rispetto al suo fine, un mezzo razionale, se di fatto vale a conseguirla.

Così è razionale che l'ammalato dissimuli a sè medesimo la gravità della malattia di cui soffre, se ciò gli giova a intensificare la volontà della guarigione rivolgendo tutto il suo pensiero all'efficacia dei rimedi. Ed è umano che noi a questo suo scopo contribuiamo, risparmiandogli il danno che gli deriverebbe dalla prostrazione dello sconforto. Non siamo del resto noi pure tutti moralmente malati se è inesauribile il mondo dei fini morali della vita, ed è sconfinata l'opera del proprio emendamento?

Osservo infine come il realismo della finzione morale concorra a valorizzarla a quel modo che l'*iperbole* valorizza, a così dire, la nostra rappresentazione della realtà.

Secondo la definizione di Quintiliano l'iperbole è un modo per cui nel discorso una cosa è diminuita o accresciuta, senza che con ciò si esca dalla giusta via per la quale la verità è significata. Non potendosi dire quanto è, poichè la cosa che si vuole esprimere e designare eccede la misura naturale, si dice di più; ma questo *di più* è riconosciuto come tale. Se per es. a un Tizio diamo l' appellativo di *volpone*, tutti compren-

dono che ricorriamo a un'iperbole perchè non troviamo sufficiente il comune termine *astuto*.

Con l'iperbole, notava Seneca, si giunge al vero mediante il mendacio; ma essa, io obbietto, non è un mendacio vero e proprio, se tutti sappiamo che cosa vogliamo significare e non intendiamo di trarre in inganno.

La forma iperbolica vale per contro a dare alla verità un più sensibile risalto, come il chiaroscuro giova nei dipinti a mettere im maggior rilievo i colori. Nella finzione non avviene altrimenti: anch'essa è il tramite per cui ciò che nello spirito è reale e vero acquista un senso più vivo e profondo, anche se si eleva in un mondo fantastico.

§ 30. Il realismo della finzione morale appare anche per altre analogie. Esso possiede primieramente la stessa realtà propria della sensazione, essendo del resto pur sensazioni quei sentimenti ed istinti di cui è, come notavo, un rigurgito. Più particolarmente l'interpretazione che questo stato d'animo subisce, onde ci sentiamo affascinati dall'*ente in sè* ideale come se fosse reale, si potrebbe paragonare alla sensazione della così detta stanchezza *subbiettiva* o *psicologica*. Nasce questa dall'insufficienza degli stimoli agenti sul soggetto in confronto con la sua attesa, ond'egli reagisce come se davvero le sue energie potenziali fossero esaurite. È uno stato simile alla fatica, sebbene questa in realtà non esista, e tanto reale, per i suoi effetti, quanto questa. Così per la finzione dei valori assoluti l'individuo si comporta (nella relatività delle sue reazioni subbiettive) come se veramente quei valori fossero assoluti, in quanto, pensandoli tali, come tali egli in un certo senso li realizza nel proprio spirito.

Anche la funzione vicaria della sensazione serve a chiarire il nostro concetto. Si sa per es. che la vista può supplire, nell'apprezzamento delle distanze e delle forme, il senso tattile e muscolare; epperò noi vediamo *come se* toccassimo, urtassimo contro una resistenza, ecc. Ora,

questo *come se* esclude forse di fatto ogni concreta e sia pure oscura reminiscenza delle relative sensazioni tattili e muscolari? O nella visione, che per se stessa è un fatto ben distinto, non rivivono, quasi direi, appunto queste ultime sensazioni? Così nella finzione morale — per es. dell'Assoluto etico — rivivono le esperienze svariate del relativo e del concreto, in cui la vita del nostro spirito consiste anche quando ci abbandoniamo alla finzione.

Possiamo aggiungere un'analogia affine. Si sa come sia abitudine del nostro pensiero attribuire a una determinata sensazione le qualità specifiche di un'altra, onde per es. diciamo che un suono è penetrante, straziante, acuto sordo, o che una voce è aspra, vellutata, cupa, plastica, ecc. Ora possiamo noi escludere che queste impressioni così disparate da quelle sonore non sussistano tuttavia, in un certo senso, come in esse immanenti? La loro realtà è fittizia, ma non tanto che non rifletta una realtà analoga, concreta o positiva.

Anche la relatività delle sensazioni ci offre i termini di un opportuno confronto, perchè se le qualità sensibili dei corpi non sono proprie di questi ma derivano dalle reazioni del nostro essere, ed è quindi fittizio l'attribuirle ai corpi stessi, tuttavia non sono a questi del tutto estranee. C'è insomma nella relatività della sensazione un fondo di assolutezza, e quasi vorrei dire di affinità, che accosta i corpi all'uomo e l'uomo ai corpi. Così dicasi del relativo e dell'assoluto nell'ordine ideale, che pure, per un certo rispetto, sono interferenti.

Ancora. L'ideale assoluto è un'astrazione, ma le idee astratte non hanno una realtà loro propria, cioè quella di un dato ritmo di esperienza concreta? Non si comprenderebbe altrimenti la loro azione, impulsiva e regolativa dello spirito, poichè nulla può agire che non sussista realmente.

Un'ultima analogia. Le *facoltà* dello spirito sono puri simboli del nominalismo? Veramente si è voluto

sopprimerle, senza sostituirle; ma poichè si continuò a usare dei loro nomi, ciò dimostra che il fingerne l'esistenza è una necessità imprescindibile. L'intelligenza, la memoria, la volontà, ecc., non sussistono a sè, come facoltà astratte, ma sussistono innegabilmente come capacità concrete, e quei termini non sono dunque dei semplici nomi. Sono *forme*, ma non irreali; e lo stesso si può ripetere delle idealità etiche, che pure ci rappresentiamo con termini astratti, come la giustizia, la virtù e via dicendo, e che non sono tuttavia pure parvenze nominali.

§ 31. È una realtà, dicevo, anche la forma. Essa infatti esprime la sostanza di una cosa, di un pensiero, di un sentimento; e questa *espressione* partecipa quindi alla realtà del suo contenuto. Il famoso motto della Scolastica « forma dat esse rei » non è del tutto fallace. Possiamo bensì separare la forma dalla sostanza, ma per un'astrazione che non può scinderne l'intimo effettivo legame; e ciò vuol dire che la forma riceve in sè qualche cosa della realtà della sostanza da essa rivestita.

Se la forma sembra talora alterare la realtà più che non le dia vita e consistenza, ciò dipende dall'artificiosità con cui ne usiamo, non da una sua intrinseca e assoluta insufficienza realistica. Avviene per es. che con la parola, che pur si rifonde nella cosa vissuta dal pensiero riflesso, si deformi la realtà, e nell'ordine morale, per es., si chiami pazienza la codardia, frugalità la sordidezza, mansuetudine la meschinità, decoro il fasto, coraggio la violenza anche se fosse viltà. Ma allora si trasferisce una realtà psicologica immaginaria dal campo dell'astrazione a quello della concretezza, come se gli convenisse, dando alla cosa un'essenza ideale che le è estranea.

La parola, che è la forma primaria del pensiero, è sovente ministra di equivoci siano intenzionali o inconsapevoli, e può anche essere una vana parvenza. Gli uomini, scriveva il Bonghi, quando dopo molto dissentire non hanno modo di accordarsi in una questione, che pur loro preme di risolvere, cercano una parola, il

cui significato paia lo stesso nella bocca di tutti, quantunque ne abbia uno diverso in quella di ciascuno; e non cessano di ripeterla in coro, tutti contenti di aver ormai trovato il bandolo. — Quanti concetti paiono profondi, che invece sono vuoti! E quanti più s'affannano a mostrare d'intendere, quanto meno intendono! E quindi infine riescono ad acquistare riputazione di filosofi sfondolati, per ciò solo, che, nessuno intendendoli, troppi temono d'essere accusati di non intendere!

Ecco un altro saggio del tipo meno sano, anzi comico, del fingere; ma la parola con tutto ciò nulla perde di quella sua virtù significativa onde e per la sua struttura, e per la sua genesi, e per l'accento ond'è pronunciata, rivela, come forma, un modo reale della vita dello spirito.

Anche la formula è ministra di equivoci e di finzioni indebite. Essa fissa e perpetua una tradizione, che conta pur molto nella storia e nella realtà della vita morale; ma per l'adesione alla formula tradizionale, se è pura esteriorità, la morale non è vissuta ma negata. Per mezzo della formula i principî etici ricevono una determinazione precisa, che li rende trattabili e comunicabili; ma come non riconoscere che il loro valore pratico non è nella loro enunciazione formale, bensì nell'anima che li assimila rivivendoli operosamente? I principî sono le fortezze della coscienza morale come le parole sono, secondo la nota frase dell'Hamilton, le fortezze del pensiero; a patto però, soggiungo, che sussista anzitutto la coscienza morale come spontaneità di sentimento e fermezza di volontà, a quel modo che deve sussistere il pensiero perchè la parola possa conservarlo e rinforzarlo.

La formula può essere dunque fonte di equivoco. È poi anche un mezzo alla specie meno tollerabile di finzione morale, come, per esempio, quella classica « *Il fine giustifica i mezzi* ». Posto pure, infatti, che il fine sia per sè, o astrattamente, plausibile, non ne deriva che tali diventino i mezzi comunque impiegati al suo compimento, i quali non si possono scindere dal dinamismo

psicologico onde emergono, e quindi dai motivi che li informano. E che importa che i fini siano nobili, quando tali di fatto non siano i motivi concreti dell'azione, rivelati dalla scelta dei mezzi? Che importa vantare la finalità dell'amore se basse passioni governassero l'anima e ne ispirassero gli atti? L'intenzione è una, nella compagine dei suoi elementi, e la formula indicata non servirebbe affatto a renderla buona, quando fosse il prodotto di un'anima prava.

Queste ed altre sono le degenerazioni del formalismo; ma esse non dimostrano che gli manchi un valore positivo nella vita e nell'educazione. Il pensiero morale semplificato rende possibili sia i concetti etici (sintesi dell'esperienza storica) sia i giudizi di valutazione in cui vengono applicati; e questa semplificazione espone a pericoli gravi, perchè mentre la moralità è sempre individuale o differenziale, la valutazione astratta, semplicista, degli atti, in base a una formula, non basta e riesce molte volte erronea. Se per contro nella forma di un concetto e nella formula che racchiude un principio noi trasfondiamo tutto il nostro Io, con la sincerità delle sue inclinazioni reali e migliori, e se questa diventa una norma essenziale di educazione, il formalismo stesso — cioè la forma ripiena dell'esperienza personale, e la formula con la virtù imperativa che le proviene dalla sincerità del sentimento — diverrà uno strumento economico utilissimo di orientazione morale e pedagogica. Allora poi quella che si chiama *forma* sarà, nell'atto concreto e nel rapporto educativo, viva e vera sostanza spirituale: non sarà pura forma, ma anche realtà.

§ 32. Spetta infine alle finzioni morali la realtà medesima ch'è propria delle categorie mentali. L'idea di *causa* per es. applicata alla realtà riflette, in ultima analisi, un istinto antropomorfico del nostro pensiero; ed è tuttavia innegabile che i fenomeni si succedono come se in questa nostra idea avessero realmente la loro legge. Ecco l'esempio di un'idea fittizia sì, ma non arbitraria, erronea, negativa. Infatti se il mondo esterno

ci si rivela e si lascia da noi intendere per il sussidio della causalità, non possiamo negare che la finzione antropomorfica della causalità abbia una sua propria realtà intrinseca. — Nè occorre che, completando l'analogia, insistiamo nel segnalare il corrispondente valore pratico, realistico, dell'ideale, o di una sua applicazione, come sarebbe per es. il principio della responsabilità, già commentata appunto nel suo concreto realismo (§§ 22, 23, 29 e segg.).

La finzione morale è dunque un atto di serietà spirituale, com'è prova di serietà scientifica l'uso del principio di causa; non è il capriccio di un'anima scettica od oziosa. Nè in quanto sia riconosciuta essa è destinata a svanire. Forse chi assiste a un dramma teatrale, poichè sa che è una finzione cessa di commuoversi? O si rinuncerebbe ad applicare il principio di causa qualora, secondando la critica dello Hume, si ritenesse di risolverla nella pura successione dei fenomeni?

Riconoscendo la finzione noi la superiamo, ma non rimane distrutta, persistendo in essa il dinamismo psicologico che ne costituisce il fondamento reale, come persiste, nell'applicazione acritica del concetto di causalità, quella esperienza subbiettiva, e quasi vorrei dire nervosa, a cui essa risale trovando il suo primo elemento realistico nella dinamica del nostro volere.

Cap. VIII.

L'educazione dell'ideale.

§ 33. Contro la concezione che potremmo chiamare *purista* dell'ideale noi abbiamo sostenuto finora largamente la concezione realistica, onde in esso si trasfonde e reintegra la individualità con i suoi particolari caratteri; e questo è, come dicevamo (§ 22), nel processo educativo, un principio fondamentale. La finzione dell'ideale assoluto, avendo un valore essenzialmente realistico, può servire di tramite a questa stessa reintegrazione. In altri termini, pur presentando noi, nel-

l'educazione, poeticamente, l'ideale come assoluto, possiamo coltivarne il relativo sviluppo psicologico; la poesia non è per se stessa irrealistica, e può di fatto esercitare una funzione pedagogica importantissima.

I bisogni dello spirito hanno nella poesia un'espressione naturale; e naturale è, come nell'uomo in generale, così nell'uomo morale in particolare, l'istinto poetico. Nè però questo si esplica soltanto nel verso, ma in altri modi di pensiero e di sentimento. Suo lievito è quello stato dell'animo che si dice *entusiasmo*.

L'*entusiasmo* può raggiungere altezze diverse, ma è in ogni caso una vibrazione dell'anima assorta in una idea sublime.

Invano, scriveva il Lamartine, l'istinto dei sensi si oppone allo slancio del pensiero: la mia anima oppressa, sotto il dio (dell'entusiasmo) balza, si slancia e mi pulsa in petto. La folgore circola nelle mie vene. Sorpreso dal fuoco che mi brucia io lo irrito combattendolo; e la lava del mio genio trabocca in torrenti d'armonia e fuggendo mi consumo (*Méditations*, XI). Ma c'è ideale che nel momento più commosso del concepimento e del desiderio non sia entusiasmo? Sfugge esso allora alle comuni espressioni articolate, perchè insufficienti, e assume un linguaggio tutto suo che illumina e infiamma; è il linguaggio dei sospiri, degli ardori, degli slanci sfrenati.

Lo spirito umano, col suo amore dell'ideale, si rivela legittimamente anche così. La forma poetica è un atto di fedeltà dell'io a sè medesimo non meno che quella scientifica. Pare, disse Marco Aurelio, che l'oliva cadendo benedica la terra che l'ha portata e renda grazie al bosco che la generò. È un'immagine poetica che, scaturendo dallo spirito, non vale meno della formula del peso. Il sentimento e la ragione non hanno per sè, nel loro confronto, alcun diritto di preferenza. La realtà è, in ogni momento, psicologicamente, ciò che appare; e le due concezioni poetica e scientifica la rappresentano del pari. L'una ce ne dà la bellezza, l'altra la verità, che non si escludono ma s'integrano a vicenda. Tale

è la legge della vita dello spirito, a cui è pur necessario informare l'arte dell'educazione.

I primi istitutori dei popoli, i primi legislatori, comunicavano alle moltitudini i loro precetti di morale e di religione per mezzo di canti e di poemi. E invero il linguaggio poetico ha per i simboli, i traslati, le similitudini di cui fa uso, uno speciale potere suggestivo, eccitando l'immaginazione e il sentimento. Perchè dunque non ricorrervi nella cultura dell'ideale se questo si nutre d'immagini e di elementi affettivi? Ma nell'uomo è un bisogno anche il riflettere, e se le verità morali sono pur verità di ragione, perchè questa non sarà uno strumento di educazione dell'ideale al pari del sentimento?

§ 34. Ricorrendo nella cultura dell'ideale alla ragione noi evitiamo la forma dogmatica. Non per questo l'ideale entra nell'orbita delle concezioni ipotetiche, essendo come fatto psicologico una realtà, ed esprimendo, come fatto morale, una necessità inoppugnabile. La finzione dell'ideale assoluto — in quanto questo, dal punto di vista della ragione critica, appare relativo — non ha affatto lo stesso valore che l'ipotesi.

Abbiamo accennato così a tre maniere di concepire l'ideale, che sono poi anche tre criterî da cui può essere diretta l'educazione: il dogma, l'ipotesi, la finzione. Col dogma si nega il valore positivo della ragione, e l'educatore fa appello a tale rinunzia. Con l'ipotesi questo valore si rivendica assieme a quello generale della scienza, e in ordine ad esso, dove manchi la certezza, si formula il dubbio (metodico, non scettico). La finzione, com'è da noi intesa e adoperata, non rappresenta affatto il dubbio, ma si erige sulle basi di una certezza razionale, come quella che caratterizza i bisogni reali, specialmente affettivi, che generano nell'anima umana l'ideale assoluto, e che in questo trovano non una perfetta equazione, ma un modo irresistibile di esprimersi e fissarsi (1).

---

(1) Si potrebbe ravvisare, nel duplice riguardo storico e psicologico, fra dogma, ipotesi e finzione, una successione di

Considerando queste tre specie mentali dal punto di vista pedagogico, appare manifesta la loro relatività per le diverse disposizioni psicologiche onde sono accolte.

Alla forma dogmatica spetta indubbiamente una particolare potenza, se si conforma alla tempra spirituale del soggetto in quanto inclina alla rinuncia e all'obbedienza, onde nella forma dogmatica egli ritrova, anzichè un motivo di dubbio, un asilo dove il dubbio stesso viene superato. Ma è chiaro che in conseguenza della difformità dei caratteri individuali l'insegnamento dogmatico non ha nè può avere un influsso uniforme, potendo riuscire per alcuni discepoli negativo.

Avviene della forma dell'insegnamento come degli stimoli con cui si può eccitare la volontà. Essi non devono la propria efficienza a sè medesimi, astrattamente considerati, ma al rapporto in cui stanno con l'indole del soggetto a cui si applicano, cosicchè per indurre all'azione meglio conviene alle nature *automatiche* il comando categorico, ai *sensitivi* l'esortazione fiduciosa, ai così detti *affermativi* o a coloro in cui domina l'abito della contrarietà, quella forma di esortazione indiretta che si esprime nella diffidenza (1). La scelta della forma educativa deve dunque tener conto, come della natura umana in generale così delle sue specificazioni nell'indole dei soggetti. Vale cioè anche dinanzi alla realtà spirituale, su cui si esercita l'arte dell'educazione, il principio che Bacone, riguardando la realtà fisica, formu-

---

stadi culturali analoga a quella dei famosi stadi di A. Comte, *teologico, metafisico, scientifico*. Un principio ideale etico, quale quello per es. del libero arbitrio tradizionale, è dogmatico nella mente ancora ingenua, ipotetico nella mente addestrata alla critica, fittizio quando, venendo a mancare all'ipotesi la base razionale, rimanga tuttavia vigoroso quell'istinto poetico o romantico onde l'uomo si compiace delle sue creazioni e vi s'immerge con quel medesimo entusiasmo onde il poeta vive le proprie immagini. Delle verità morali può insomma accadere come delle credenze religiose del Cristianesimo, che dalla forma primitiva del dogma trapassarono, per i filosofi del secolo XVII e XVIII, in quella dell'ipotesi, divenendo finalmente finzioni per il Kant e lo Schleiermacher (Vaihinger).

(1) *I probl. fond. dell'educaz.*, § 163, Torino, Paravia.

lava nei seguenti termini: « L'uomo ministro e interprete della natura intende ed opera tanto, quanto con l'esperienza e con la mente avrà osservato nell'ordine della natura medesima. Più in là non sa, nè può. Non c'è forza che valga a snodare e a spezzare la catena delle cause: *chi vuol vincere la natura deve secondarla* ».

Non intendo soffermarmi, dopo ciò, sulla classificazione dei temperamenti nei quali si manifesta la varietà della natura umana; ma mi limiterò a constatare come due temperamenti abbiano, per l'educazione, una particolare importanza, quello che chiameremo *emotivo* e l'altro che può dirsi *intellettuale*. Il dogma, come credenza affettiva, si adatta al primo; mentre al secondo meglio conviene l'indirizzo critico.

L'ideale può essere accolto nell'una e nell'altra di queste due forme; cioè senza critica e per puro impulso del sentimento, o in base alla critica e per virtù di ragione. In questo secondo caso però giova osservare che contenendo l'ideale per sè elementi non pure razionali ma affettivi (§§ 21-23), non si adeguerebbe alla sua cultura l'assoluto criticismo. Ed ecco quindi apparire la razionalità della finzione come quella che, mentre rivela un bisogno generale dello spirito e della vita (come abbiamo a lungo dimostrato) e ha un diverso valore morale, ha in pari tempo la potenza di soddisfare, eticamente, i due bisogni essenziali all'uomo, intellettuale e affettivo.

Ciò potrà meglio apparire dall'analisi critica che faremo brevemente dei valori ideali in rapporto all'educazione.

Cap. IX.

La finzione etico-pedagogica nei singoli valori ideali. Il Bene.

§ 35. Trattando dell'ideale morale e della sua cultura noi abbiamo implicitamente riguardati i singoli valori umani, come il bene, il dovere, la virtù e via di-

cendo. Ma poichè ciascuno di questi valori ha una fisionomia propria che si rivela anche nella loro trasfigurazione, è opportuno prenderli in esame singolarmente.

Anche il Bene si pone come uno, puro, assoluto, poichè in esso s'incardina l'ideale etico; ma del Bene l'analisi psicologica e storica dimostra parimenti la varietà e il relativismo.

Il Bene, nella sua concezione generale, rappresenta i bisogni o gl' « interessi » fondamentali della vita, fra cui primeggia quello che si suole chiamare della « conservazione »; ma è manifesto come questi interessi siano interpretati diversamente. Per gli uni ad es. il bene maggiore dell'esistenza umana è rappresentato dall'ascetismo, per gli altri da una dottrina più o meno edonistica: risiede, secondo la prima corrente, nell'oltretomba; per l'altra, in questa terra. Come poi avvenga che si preferisca l'una o l'altra delle due concezioni risulta da cause varie che non è questo il luogo di rilevare (§ 26). Le stesse condizioni disparate della vita ne suggeriscono la varia concezione ideale.

Ciononostante si pretende che il Bene possa costituire il termine ideale dell'Etica e della vita solo in quanto è pensato e voluto come assoluto, e per ciò oggettivo ed uno. Si vuole superare, con la sua variabilità, i pericoli del relativismo, senza considerare che questo ha già in sè medesimo una salvaguardia contro l'arbitrio e lo scetticismo (§ 26).

Sfugge esso veramente, così definito, a una vera e propria determinazione, ma sembra salvarsi per l'atto dell'intuizione platonica, la grande risorsa del misticismo filosofico e religioso. Nè certo l'intuizione manca di un valore pratico, essendo, com'è stato osservato, per il pensiero uno strumento economico e, per il suo facile uso, democratico, tutti sentendone la capacità e il bisogno. Con l'intuizione si può persino costruire tutto un sistema filosofico (naturalmente idealistico) senza troppi travagli di coscienza e penose ricerche, valendo infine essa a cogliere la verità ultima e assoluta

come per un *fiat*. D'altra parte non si può escludere *a priori* che il vero si scopra pure per l'intuizione quando si tratti di verità evidenti per se stesse, o in essa confluiscano e si sintetizzino inavvertitamente esperienze e giudizî precorsi.

Anche il Bene assoluto si coglie mediante l'intuizione, ma è questo allora un atto che nel rispetto intellettuale può dirsi evanescente, nello stesso tempo che traduce una somma di concrete aspirazioni affettive. È finzione nel primo dei due rispetti, non nel secondo. Entra pertanto nel circolo della vita interiore legittimamente, e nel programma educativo assume una funzione primaria.

È ovvio che non s'insegnerà mai a un allievo a seguire quell'idea qualsiasi del Bene, che gli dettassero i suoi mali istinti o i suoi gusti, magari capovolgendo la tavola dei valori (§ 27); gli si prescriverà per contro, come méta, il Bene oggettivo e assoluto. Inevitabilmente egli lo adatterà al proprio essere, e quindi ne deformerà il valore ideale; ma lo sforzo di adattare invece se stesso all'assolutezza del Bene tempererà il soggettivismo della sua interpretazione e il relativismo conseguente della condotta. La nostra natura infatti, sebbene sia necessariamente ligia alle proprie leggi, possiede una certa plasticità, ch'è poi in fondo la sua stessa virtualità etica, onde comprendiamo il frutto della contemplazione entusiastica del Bene assoluto (§ 33).

Questo bisogno di superarsi, rinnegando in apparenza la natura ma in realtà sublimandola, e di idealizzare così, fino all'assoluto, sè e la vita, secondo il criterio ideale del Bene, è inesauribile.

L'attualità si estingue nei suoi momenti successivi; non così l'idealità del Bene che dalle stesse imperfezioni di quella riceve lo stimolo a riaccendersi e vigoreggiare. Non consiste in ciò il valore morale dell'uomo e della vita, e la possibilità del progresso?

Come l'artista non si acqueta nell'ammirazione della propria opera, ma ne trae ispirazione a nuove conce-

zioni ideali, e lo scienziato non si arresta alle fatte conquiste, mirando per contro sempre più in là, così il virtuoso è spinto da ogni suo atto a concepire e realizzare beni ideali superiori, che sembrano scaturire dall'idea, che inesauribilmente in lui vibra, del Bene assoluto.

§ 36. Pensando un oggetto, osservava il Rosmini, non pensiamo noi stessi, ma c'inoggettiviamo (§ 21); il nostro pensiero è nell'oggetto *come se* non ci fosse che questo, e l'io rimanesse annullato. Se questo oggetto è il Bene (o l'Essere pensato *sub specie boni*) noi lo *riconosceremo*, e perciò lo ameremo e lo praticheremo. — Di fatto l'Io non si annulla, e l'inoggettivazione vera e propria è una mera illusione. Non è però inutile lo sforzo col quale essa si compie, come ho detto più volte. L'oggettivazione poi del Bene (come termine d'intuizione) può ricevere due forme: *mistica* ed *estetica*, sulle quali conviene che, sia pure brevemente, c'indugiamo.

Per la concezione mistica il Bene è Dio, Bene sommo. Egli è, come lo descrisse Sant'Agostino, « il sole della giustizia, il lume della verità, la fonte della vita ». Ogni brama è in lui e per lui saziata: in lui è ogni bene e nessun male. Egli è il depositario della tranquilla giocondità, della beatitudine eterna. In suo confronto i beni terreni sono una pallida ombra: ombra di morte.

Nella concezione estetica il Bene si tramuta nel Bello, trovando in questo una sua felice espressione. Più precisamente, l'emozione morale diventa estetica, rivestendo forme concettuali analoghe. Tale è per es. la « volontà buona » del Kant, pregevole per sè come pietra preziosa, e degna perciò della nostra ammirazione pur quando la sorte contraria la renda infruttifera. Ma non è poi essenzialmente estetica anche la concezione del Bene universale e assoluto?

§ 37. Le due forme mistica ed estetica del pensiero morale hanno un comune fondo romantico che le assimila; ed esse pertanto attecchiscono ben presto negli

individui inclinati al romanticismo. Senonchè non essendoci un uomo così intellettuale a cui sia assolutamente estranea la tendenza romantica, ed essendo il romanticismo, nel suo significato più genuino, proprio specialmente dei giovani, torna facile rilevare che le due forme, mistica ed estetica, possono riuscire utilissime a coltivare in loro il senso dell'ideale. Non voglio dire che debbano presentarsi nel rispetto dottrinario, ma possono tuttavia sussistere come forme rappresentative del Bene, come se corrispondessero a dimostrabili verità teoriche e il loro valore fosse obbiettivo. La critica non è necessaria. Forse il poeta s'indugia a discutere teoricamente il valore obbiettivo delle sue immagini?

Ripeto in altri termini, per l'idealità del Bene, ciò che dicevo dell'ideale assoluto e della sua cultura. L'assolutezza del Bene può essere religiosa ed estetica, e concorrere parimenti a eccitare e promuovere le energie morali del soggetto, e a invigorire il senso della virtù che nella sua espressione più alta è sempre divina e sublime. Ciò che importa però, specialmente nell'adolescenza — l'età romantica per eccellenza — è che l'ammirazione comune al misticismo e all'estetismo non diventi pura enfasi declamatoria o inerte fervore sentimentale. Solo l'azione a cui determini un sincero sentimento è indice sicuro del valore morale dell'uomo.

Cap. X.

Il dovere.

§ 38. Non è raro udire individui vantare solennemente il dovere come la divisa immacolata della loro coscienza. Ad esso, come idealità assoluta e pura, essi dichiarano d'ispirare inflessibilmente la propria condotta fieri di possedere una così grande potenza morale; nè dovremmo pur lontanamente dubitare che qualche pur lieve ombra d'interesse o di calcolo offuschi in loro la purezza di tale sentimento. Ma è ciò comprovato da una schietta analisi critica?

Il dovere assolutamente puro, sufficiente a se stesso, legge assoluta, è certo un concetto sublime, ma è anche — lo diciamo apertamente — una finzione. Nell'Io infatti, in ogni istante, e a determinarne gli atti, confluiscono, come abbiamo più volte osservato, i suoi svariati elementi originari, i suoi istinti, le sue trascorse esperienze, e soltanto da ciò il dovere riceve, come idea, un contenuto concreto e una particolare efficienza psicologica.

Il dovere puro non può essere un motivo sufficiente della condotta perchè non è che un'astrazione formale; e se tuttavia riteniamo che anche questa concezione ideale abbia una sua propria azione impulsiva, ciò avviene in quanto ha un valore simbolico, cioè in quanto il dovere puro diventa il sostitutivo nominale di quei varî impulsi in cui consiste l'attività concreta dell'Io. Sono impulsi svariatissimi, che potrebbero anche, per avventura, essere ignobili.

Può darsi per es. che il principio del dovere presentato come legge della condotta, diventi in chi l'impone uno strumento di prepotenza. L' avvertiva il Bentham quando rimproverava i pubblici istitutori, i moralisti, perchè, a dominare la condotta morale, si erano eretto un trono elevato da cui, come monarchi assoluti e infallibili, dettavano leggi all'universo, che immaginavano di vedere prostrato obbediente ai loro piedi. Era un'usurpazione d'autorità, a cui si associavano l'ignoranza, l'indolenza, l'arroganza. Da talismano serviva loro, in simile atteggiamento di prepotenza, la parola sacramentale « dovere », utile a dare all'impotenza sembianze di sicurezza e d'autorità. Si dànno per essa, avendola continuamente sulle labbra, ordini e interdizioni; s'impongono catene e pesi; si risolvono infine, con la detta parola, tutte le questioni morali.

Il Bentham andava tant'oltre in questa sua sfuriata da proporre che la parola « dovere » fosse abolita, come se sopprimendo una parola si distruggesse ciò ch'essa designa! Egli non aveva torto a mettere in luce le deformazioni a cui il principio del dovere soggiace

negli usi della vita; ma cessa per questo il valore del principio stesso?

L'uomo sente di fatto il dovere come una necessità cui spetta un assoluto impero, e a questo egli si sente soggetto pur se sia contrastato da altre inclinazioni. È un senso di obbligazione che riguarda questo o quell'atto o sentimento e pensiero, abbracciando infatti ogni specie di attività individuale a cui si annetta direttamente o indirettamente un valore etico. Non si dà coscienza di un valore che non sia anche coscienza d'un vincolo o della obbligatorietà di determinate norme, onde si elimina l'arbitrio.

Il dovere, ciò posto, è naturale al pari che questi vincoli; e tanto si eleva come valore morale quanto si eleva per esso la natura del soggetto. È sentimento di obbligazione, ma non è per questo assoluta costrizione passiva. Tale sarebbe se non fosse determinato che dalla coazione esteriore verso la quale l'individuo fosse del tutto eteronomo. Riguardato per contro nella sua interiorità — che sola può dare all'atto un vero e proprio valore etico — esso esprime un bisogno della natura morale del soggetto, che ha evidentemente una spontaneità propria. Nè i due concetti di dovere e di spontaneità si escludono assolutamente, perchè non ripugna pensare che l'individuo senta spontaneamente il bisogno d'imporre restrizioni alla propria attività; e questo bisogno egli sente di fatto ogni qualvolta la restrizione stessa sia riconosciuta necessaria al proficuo esplicarsi della sua attività. Certo questo riconoscimento non basta all'adempimento del dovere, potendo predominare inclinazioni opposte; ma negheremo per ciò che sia un'inclinazione anche il dovere? (1).

---

(1) C'è in vero una certa analogia tra l'ideale etico, o del dovere, e quello che si suole chiamare *psicologico*. Se il primo è costrittivo e implica per ciò un sentimento di pena, è pur vero che ogni altro ideale, se è sentito veramente col suo carattere imperativo, presuppone del pari una costrizione, un limite, una rinunzia. Giudichiamo anzi di solito la sua sincerità

Veramente il dovere può ben essere da prima un'imposizione esteriore a cui il soggetto si subordini suo malgrado; ma mediante questa stessa costrizione si va pure generando a poco a poco, almeno in determinate tempre d'individualità e per certi particolari doveri, quella spontaneità onde il dovere diventa una proprietà del soggetto che l'accoglie e lo pratica, potendo egli infine apprezzarlo come una onorevole consegna e una lieta milizia. Mai però il dovere vale soltanto per sè, quale forma vuota di contenuto o ideale puro ed assoluto, come comporterebbe il concetto in esso inerente di *perfezione*: mai il dovere si adempie assolutamente per sè medesimo.

Un ideale che fosse vissuto perfettamente per ciò stesso si spegnerebbe. L'uomo che si sentisse perfetto rinuncerebbe, in conseguenza, a ogni ideale, perchè questo è sempre il simbolo e il termine di un perfezionamento ulteriore. La perfezione diverrebbe pertanto quietismo e morte morale. Insomma nell'imperfezione è la condizione d'ogni specie di lotta per la vita e per la moralità; in essa è lo stimolo a rivendicare incessan-

---

dalla fermezza con cui lo si persegue, e dalla resistenza che il carattere dell'individuo manifesta nel sostenere la lotta penosa che il suo compimento richiede. Non è dunque del tutto lieta la coscienza d'un ideale che rappresenti un programma d'azione.

Le due specie d'ideale, etico e psicologico, pertanto, nel rispetto della costrizione, si pareggiano; ma l'analogia è considerevole anche nel rispetto della letizia in cui parrebbe assoluto il loro differire. Infatti se il dovere appare penoso in quanto contrasta determinate inclinazioni, è d'altro lato anche una fonte di compiacimento, se per esso, seguendolo, l'uomo sente di mettere alla prova il proprio valore morale. A questa prova egli avverte di non poter sfuggire senza umiliazione e rimorso, e gode quindi di sostenerla.

Per l'uomo morale il dovere è di fatto, alla stregua d'ogni ideale intimamente vissuto, l'espressione delle sue aspirazioni, un organo di protezione, un sollievo e una fede. Gli altri fini della vita nel suo confronto impallidiscono; nè le gioie raccattate trascurandolo valgono pur lontanamente quelle purissime che derivano dal suo coraggioso adempimento (V. *La dottrina positiva delle idealità*, già cit., § 36).

temente i diritti del bene e a sostenere per mezzo di nuovi sforzi nuove battaglie.

Così il mondo ideale si regge, in un certo senso, sulla sua stessa negazione, o sull'impossibilità — che tuttavia viene dissimulata — di attuarlo con l'esattezza propria d'una operazione geometrica. L'ideale, in ogni sua forma, è inesauribile come il valore potenziale della nostra umanità.

§ 39. La finzione si manifesta anche nella concezione teoretica del dovere.

Avvertendo di questo in sè medesimo l'impulso, l'uomo ne ricerca le ragioni ultime; e può rintracciarle o ponendosi da un punto di vista positivo, ond'egli raccoglie del dovere i coefficienti esteriori e interni o psicologici; oppure ponendosi da un punto di vista puramente astratto, ond'egli si chiede quali siano le ragioni impersonali, universali, assolute che il dovere giustificano. Evidentemente i due punti di vista sono ben diversi, e la finzione si ha quando ai fattori concreti del dovere si sostituisce, per renderne una ragione esauriente, un principio ideologico trascendentale e assoluto. Tipiche sono a questo proposito la dottrina *ontologica* e quella *formale* di E. Kant.

La legge morale — scrisse il Martineau — non è una *creazione* della coscienza, ma le è *rivelata*. Se ciò non fosse, come potremmo riconoscerne la superiorità? Se concepissimo una determinata idealità, per es. quella dell'onore, come superiore all'appetito, solo perchè tale noi la *sentiamo*, escluderemmo che avesse in sè qualche cosa che la rendesse di fatto superiore e rispettabile. In realtà alla legge morale spetta un valore intrinseco, obbiettivo, impersonale, che ci obbliga a riconoscere, con la sua superiorità, la sua essenza estranea, in ultimo, al nostro essere personale e subbiettivo. Noi sentiamo che l'onore sta al di sopra dell'appetito, e questa superiorità obbiettiva ci vincola all'onore anzichè all'appetito. Analogamente sentiamo la nostra dipendenza dal dovere, come a noi trascendente.

È manifesto che secondo questa dottrina il dovere

è estraneo all'uomo, perchè la natura umana gli sarebbe avversa. Come però si possa ammettere che il dovere o la legge morale esista fuori del soggetto, e abbia tuttavia in lui un'efficacia pratica, non si riesce a comprendere: in realtà, se questa sussiste, non si spiega se non in quanto trova nella stessa natura umana il principio essenziale della sua energia fattiva. Anche del dovere si può ripetere ciò che il Kant osservava circa il « fine »: non posso avere un fine e seguirlo se non me lo propongo io stesso (come una mia intima fattura).

Il dovere, come ideale, può trovarsi in conflitto con altre inclinazioni naturali ad esso eterogenee, e può trionfare o soccombere, spettando tuttavia il contrario esito allo stesso spirito, e quasi direi alla stessa nostra natura. Nè sembri un controsenso che l'Io, anche nel rispetto del dovere, si trovi in conflitto con sè medesimo. Questa lotta è un fatto di comune esperienza, che si spiega per il pluralismo dell'anima nostra (§§ 9, 14); e se fra le tendenze in contrasto c'è pur quella che s'idealizza nel dovere, è chiaro che essa non può trascendere il soggetto intiero, come trascende, in un certo senso, le singole tendenze ad esso ripugnanti.

È spontaneo tuttavia in noi l'atto onde tendiamo a proiettare il dovere fuori di noi concependolo ontologicamente; ma in questa proiezione è giusto, a nostro avviso, riconoscere quella medesima legge onde il dovere è proiettato nella volontà divina (§ 25). La metafisica e la religione, nel campo della teorica dell'obbligazione, coincidono. Non sarebbe possibile proiettare la legge morale fuori della nostra coscienza se già non vi si fosse costituita. Solo per una finzione dunque le assegniamo il valore di legge rivelantesi dall'alto; in realtà non potremmo attribuirle tale valore se non l'avessimo prima scoperto in noi stessi, onde la presunta rivelazione metafisica è di fatto una scoperta, un'induzione psicologica (§§ 29 e segg.).

Costituitosi in noi il senso del dovere, lo riconosciamo quando il suo lento processo formativo è già compiuto; e gli assegniamo una simile origine trascendentale perchè

sono rimasti inavvertiti i momenti e gli elementi molteplici ond'esso risulta. « Il dovere per il dovere » è pertanto un miraggio della nostra anima morale, com'è un miraggio del senso estetico la formula « l'arte per l'arte », e del senso giuridico la formula « il diritto per il diritto ».

§ 40. È nota a tale proposito la concezione kantiana del dovere, che sarebbe un dettame della ragione pura, universale. Identica in tutti gli uomini, la ragione pura detterebbe a tutti la medesima legge, che acquista quindi i caratteri dell'universalità e dell'assolutezza per i quali ci è nota. Essa è autoteleologica, cioè prescrivendo il dovere come universale e assoluto non lo prescrive per altro che per se stesso. La moralità che ne deriva, del dovere *puro*, è necessariamente *apatia*. Se il dovere, del resto, non fosse pura forma ideale, o precetto assoluto, ma si subordinasse alle preferenze soggettive, alla variabilità degli affetti e delle inclinazioni degli individui, non perderebbe, si dice, addirittura il suo valore essenziale?

Di fatto una concezione del dovere che movesse dal puro impulso subbiettivo, espresso dalla presunta voce della coscienza individuale, non servirebbe che come tramite all'illecito sfogo d'ogni passione egoistica. E in vero la coscienza è soggetta, come sappiamo, all'arte della falsificazione, alla menzogna interiore (§§ 5, 8, 14, ecc.) travestendosi in essa e per essa l'intento farisaico dell'individuo di celare, anche a se stesso, fini e motivi inconfessabili. Non accade forse che la grandezza d'animo di colui che delle note formule « Io rispondo soltanto alla mia coscienza », « Così vuole la mia coscienza », e via via, si fa una trincea, sia talvolta la maschera della meschinità e della perfidia?

In realtà gl'impulsi, i motivi, i fini nella vita morale sono sempre e inevitabilmente soggettivi; ma questo subbiettivismo può essere superato anche per l'idea dell'impersonalità o dell'assolutezza del dovere. È un'idea fittizia, ma non inefficace, in quanto operano per suo tramite coefficienti varî d'ordine affettivo. Per essa infatti l'individuo si distacca, in certa guisa, da un aspetto

del proprio essere — cioè da quello egoistico e contrario quindi al dovere assoluto, e fissa meglio e intensifica o, come si suol dire, valorizza maggiormente in sè medesimo un altro aspetto — quello conforme al dovere. Rimangono in questo modo temperati, se non intieramente inibiti, gl'impulsi immorali.

Cooperano, dicevo, con l'idea del dovere impersonale, oggettivo, coefficienti affettivi, ai quali infatti si deve tutta l'efficacia dell'idea stessa. Fra questi dobbiamo comprendere in primo luogo l'esperienza dell'utile e del nocivo, dalla quale si sente normalmente il bisogno di trarre norma nel trattare con gli uomini e con le cose. L'educazione morale, al pari di quella empirica e scientifica, soccorre, mediante l'idea del dovere, a questo bisogno.

L'individuo comprende, anche per effetto dell'educazione, che vivendo in società deve accondiscendere all'imperativo di determinate idealità astenendosi dagli atti contrari, a quel modo ch'egli comprende di dovere evitare atti fisici condannati dall'igiene. In ambedue i casi la violazione della norma sarebbe irrazionale, perchè importerebbe contradizione tra il fine e i mezzi: tra il fine cioè, nei due casi, della convivenza e della sanità, e la condotta.

Questa è la realtà psicologica del dovere pratico. Senonchè il dovere divenuto passione può anche, nell'esperienza stessa della vita morale, assurgere alle altezze della forma pura e trascendentale, quasi per acquistare così una maggiore potenza direttiva e inibitoria, e divenire un programma più fattivo di riscossa e di vigilanza contro le inclinazioni contrarie. I fattori reali dell'azione sono nel fondo, dirò così, empirico dell'anima, ma a eccitarli può contribuire anche la forma pura, universale, obbiettiva del dovere. Può contribuirvi perchè l'unità di questa concezione ideale giova a suscitare e a rinfrancare quegli elementi comuni di vita morale che sussistono negli individui normali nonostante le loro difformità bio-psichiche: voglio dire la nostra comune umanità, il cui carattere è anche morale (*Dottr. pos.*, § 7).

L'orientamento della nostra coscienza muta; varia è la nostra dottrina del dovere; ma non è a noi tutti comune, naturale, fondamentale, il culto della coscienza e dello stesso dovere come principio essenziale e regola necessaria della convivenza? Analogamente se è diverso il nostro concetto del Vero e dei criterî che guidano alla sua conquista, ci accomuna tuttavia l'orgoglio della Verità che tutti egualmente apprezziamo come focolaio d'incorruttibile vita.

È chiaro che questa identità o unità psicologica fondamentale non è quella formale del dovere puro e assoluto, ma in certo qual modo vi si esprime, dissimulando la propria concretezza. Ed ecco pertanto come la finzione del dovere puro e assoluto possa essere uno stimolo non trascurabile nell'educazione morale.

Cap. XI.

Libertà e responsabilità.

§ 41. Poichè l'atto umano è possibile, secondo la scienza, solo nell'orbita del determinismo (1), la libertà assoluta del volere è una finzione. Reale è soltanto l'atto individuato dai suoi fattori e processi, nella variabilità funzionale (relativistica) del sistema di cui è parte. Il volere che s'inizia da sè, *causa sui*, libero da ogni vincolo, non è che una fantasticheria dovuta all'ignoranza delle cause da cui volta per volta il volere è determinato, o alla loro dissimulazione.

Devesi però distinguere, per lo stesso punto di vista scientifico, determinismo da determinismo, differendo profondamente quello meccanico dallo psicologico. Non c'è dubbio, a dir breve, che quel determinismo onde l'individuo giunge a formarsi, alla luce delle idealità, una coscienza *sua* e una *sua* volontà, si può considerare — senza che vi sia contradizione in termini — come la

(1) *Dottr. pos.*, § 107 e segg.

sola libertà morale di cui l'uomo sia veramente capace. È ben lontana dalla libertà assoluta, dal *liberum arbitrium indifferentiae*, ma è libertà, se libera può dirsi non quell'attività che sfugge alle cause determinanti (libertà innaturale e inintelligibile), ma quella nella quale predominano motivi superiori. Libera è la personalità che si regge e determina per elementi suoi propri, eticamente elevati. Tale libertà è *relativa*; ma è possibile nella personalità, come sistema di relazioni, una libertà diversa?

Noi idealizziamo, come il nostro Io, così la libertà apparendoci esteticamente superiore quella pensata come assoluta. — Si aggiunga che di questa « idea » ci serviamo esuberantemente per valutare gli atti altrui, esigendo che nascano dallo spirito puro, e screditandoli se nel loro processo determinativo scorgiamo degli elementi... impuri. Per noi medesimi troviamo sempre (deterministicamente) motivi di scusa e di giustificazione; verso gli altri ci dimostriamo implacabili. Questa libertà ideale, assoluta, è però evidentemente, nel rispetto teorico, una finzione, come nel rispetto pratico diventa uno strumento di prepotenza.

Senonchè anche di questa finzione possiamo chiedere se sia un interiore mendacio, o se non abbia essa pure un carattere realistico, cioè un fondo di verità che l'accrediterebbe sia teoreticamente sia praticamente.

§ 42. Io non dubito infatti che anche la finzione della libertà assoluta abbia un contenuto realistico.

La personalità risulta certo, nel suo sviluppo, dall'azione di fattori specifici, fra i quali è l'eredità dei caratteri e delle tendenze. Noi però non possiamo concepirla integralmente prescindendo dal sentimento che possiede l'uomo normale della sua capacità d'iniziativa e di dominio di sè, onde può dirigere il proprio pensiero, disciplinare i proprii affetti, comporre il proprio volere secondo determinati criterî. Inoltre i singoli elementi della personalità hanno una loro propria autonomia, che può contribuire a generare l'autonomia morale.

Per es. l'istinto come tale è un assoluto, non soffrendo per sè restrizioni o dilazioni; ma se si può ammettere un istinto del male non è poi da escludere assolutamente l'istinto del bene. Così il sentimento è dogmatico, ed è legge a se stesso non essendo deducibile da altro; ma può essere anche sentimento morale. Il pensiero è più plastico e per ciò può essere meno personale; ma devesi distinguere quello che si accoglie dal di fuori per il lento aggregarsi di elementi che rimangono stranieri al proprio spirito, da quello che si matura come prodotto dell'Io, attestandone il libero discernimento e dominio.

Ogni individuo è in certo modo individualista, secondo il significato più semplice di questo termine. Egli si afferma con i suoi bisogni anche ideali, onde tende a ribellarsi a qualsiasi specie di servitù, esplicando così anche il suo dovere di lottare contro il male e per il bene. Questo sentimento è inizio di libertà, non solo, ma è libertà esso stesso.

Tutto ciò del resto corrisponde alla comune coscienza. In vero si dice libero colui che sa riflettere e moderare, con la riflessione, le proprie passioni; che sa trarre dalle sue ideali preferenze la materia per un proprio programma d'azione; che crea a se stesso i propri fini superiori, legandovisi indissolubilmente. Tale libertà spazia evidentemente nel regno della causalità, ma solo a questo patto essa rappresenta una vittoria dell'Io contro un ordine di cause inferiori. Veramente queste possono insistere nell'individuo senza ch'egli pur se n'avveda, rimanendo aperta la coscienza soltanto a quelle superiori; ma non è un male una simile ignoranza, perchè per essa l'Io trova in sè medesimo un maggior vigore di elevazione.

Il sentirsi liberi o più liberi di quello che si è, è un incitamento all'azione, un fattore insomma di più alta e più ampia libertà. È noto il vecchio motto di Seneca: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Ma il caso di chi si lascia trascinare dal destino (o dall'idea del destino) e quello di chi vi si ribella sono, nel rispetto psicologico ed etico, molto differenti. La volontà di potenza che nella ribellione si estrinseca è già per sè libertà

vera e propria, nello stesso tempo ch'è senso vivace di decoro e di responsabilità.

§ 43. Al sentimento della responsabilità l'individuo è iniziato fino dalla prima educazione per il dovere stesso che gli è prescritto, in quanto egli è tenuto a rispondere del suo adempimento. Si viene così erigendo nella sua coscienza un tribunale innanzi al quale egli sente di dover rispondere come innanzi a quello dell'opinione pubblica. Non ci spiegheremmo altrimenti quel senso di condanna interiore che si chiama *rimorso*, e che è già per sè una riabilitazione. Il pluralismo dell'anima (§ 39) tuttavia persiste, con i suoi innumerevoli conflitti, suscitatori di ulteriori rimorsi; ma ogni nuovo proposito di emendamento può essere un coefficiente di effettiva restaurazione morale. La volontà del bene e del dovere attesta nel rimorso sè medesima in un dramma che non si svolge mai senza lasciare di sè qualche traccia. Lo stesso sforzo industrioso di disacerbare il rimorso manifesta, col sentimento del dovere, quello della responsabilità che si ricompone in una nuova fede.

A tutto ciò l'opera dell'educazione contribuisce in più modi, con esortazioni, avvertimenti, minacce, castighi. L'allievo è obbligato a rispondere di ciò che fa, dice, pensa e sente; e ne rende conto effettivamente. Inoltre gli si fanno contrarre impegni a cui non può mancare — così avverte egli stesso — senza meritare rimprovero e biasimo.

Così il sentimento della responsabilità si va costituendo nella sua pienezza, nè, come *sentimento*, può dirsi un'illusione. Analogamente non è certo un'illusione il *fatto* del rispondere. Però il concetto della responsabilità si fonde di solito con quello di libertà; e se la fusione è legittima in quanto la libertà sia concepita nel modo positivo sopra descritto, tale non è quando si assuma come libero arbitrio.

L'individuo è chiamato a rispondere anche del proprio carattere originario come di una sua libera crea-

zione, ciò che è manifestamente in contrasto con la realtà, potendosi sostenere ch'egli non ne sia responsabile più che del linguaggio ch'egli parla o della religione che professa, perchè l'uno e l'altra egli apprese fino dalla prima età. Tale responsabilità è pertanto fittizia. Lo stesso dicasi di determinati atti, i cui fattori non sono nel puro arbitrio dell'agente. Guai però se noi dovessimo volta per volta risalire alla genesi degli atti per rintracciarvi la libertà rappresentata dai fattori etici, e discernere questi da quelli non etici. Un'interpretazione semplicista della libertà sembra dunque inevitabile a sorreggere socialmente lo stesso principio della responsabilità.

Per tale semplicismo le nostre pretese s'irrigidiscono, e non invano, inducendo a una più severa disciplina del volere. Attribuiamo per esso un atto dell'individuo esclusivamente alla sua volontà, come attribuiamo lo sbocciare del germoglio all'attività fecondatrice del suolo trascurando le altre cause che hanno concorso allo sviluppo del seme.

È un semplicismo che se non riflette per sè la verità integrale del fatto, non è poi del tutto falso in quanto pur non essendo la volontà la sola causa delle nostre azioni, n'è tuttavia *una* causa. Ha una potenzialità propria; e perchè mai, se si riconosce l'efficacia degli altri fattori si dovrebbe trascurare come inesistente quella del volere? Sarebbe negata così anche la causalità psichica, reale non meno che quella fisica. La causalità psichica sussiste infatti come capacità di coordinare i mezzi ai fini, e come coscienza del loro valore, che riflette quello della propria personalità.

Ciò è confermato anche dal fatto che lo stesso individuo ama e vuole rispondere incondizionatamente di sè e dei proprii atti, non tollerando d'essere costretto a considerarsi mai un automa, cioè destituito di coscienza e volontà personale, inetto a valutare i proprii atti al pari che quelli altrui, d'intendere le idealità sociali nella loro sanzione immanente e storica, e di accordarsi con i consociati nei fini etioi dell'esistenza. Svanirebbe allora in lui e innanzi agli altri ogni senso d'onore, che sussiste

nella integra consapevolezza ch'egli ha della propria potenza, anche se essa fosse per avventura fallace. Il suo volere non è onnipotente; lo sforzo talora gli riesce sterile; ma la fede in sè trova nelle vittorie ottenute, nonostante le sconfitte sofferte, un incremento potente.

Non si può pertanto mettere in dubbio che giovi educare ne' giovani il sentimento della loro responsabilità come se fosse veramente assoluta. Devono essere abituati a far violenza a se stessi, pensando che devono agire come se la responsabilità non avesse in loro alcun limite, all'infuori del loro volere. Ne promuoveremo così la volontà morale, temperando almeno, se non si potranno allontanare, gli elementi che concorrerebbero a rendere eteronomo il loro volere.

L'azione che la società, come in generale l'ambiente, l'eredità, la pressione stessa educativa esercitano sull'individuo può non solo attenuare ma elidere addirittura la responsabilità effettiva, razionale, dell'individuo. Ma può molto anche contro di essa, quando l'individuo ne sia reso consapevole, il sentimento della propria libertà e dignità. Molto può il risveglio della coscienza contro la cecità di chi agisce più come automa che come persona; risveglio ch'è senso di orgoglio capace persino di determinare, in uno schiavo, la volontà della redenzione. Ed è forse mai accaduto che il riconoscimento della relatività a cui soggiace tuttavia, nell'atto, il principio della responsabilità, abbia infranto la forza di una volontà massiccia disposta a tutto osare pur di conseguire il successo?

Cap. XII.

La virtù.

§ 44. Anche la virtù, altro aspetto dell'ideale etico, diventa finzione, non altrimenti che il dovere. Il Kant per es. parla del « dovere della virtù », e in questa pertanto si tradurrebbe quel carattere fittizio che possiede

la concezione formale del dovere (§ 40). Consisterebbe, secondo il punto di vista generale del razionalismo, nel possesso che la ragione prende dell'anima del saggio. La ragione in tal modo sarebbe una potenza a sè che *ab extra* domina il soggetto; ma si ha così l'entificazione fantastica di un aspetto fenomenico della vita interiore (l'aspetto razionale), come se la ragione non fosse parte dell'unità dinamica dell'Io, e se ne potesse svincolare come sovrana assoluta.

Di fatto la virtù non è generata dalla pura ragione, benchè questa abbia pure, secondo il concetto aristotelico, le *sue* virtù; ma emerge da tutto l'uomo, e per il concorso non pure dell'attività razionale ma del sentimento e del volere; e ciò non accade solo allorchè la virtù costa uno sforzo, ma anche quando è spontanea, dolce, consolante come in Catone che, a detta dello Spinoza, non avrebbe potuto usare altrimenti della propria natura. In altri termini, la virtù devesi in ogni caso al potere insito in questa, in quanto plasma l'individualità con i suoi sentimenti e istinti specifici e col suo particolare temperamento. Appare fittizia in conseguenza anche l'unità astratta della virtù essendo soggetta anche la virtù, come d'ogni altro valore umano, alla legge del differenziamento (1).

---

(1) Giova, io scrivevo, schematizzare pur nel rispetto della virtù, per offrire un modello unico d'azione, e coordinare le disperse e svariate energie verso un fine preciso e universale; ma è tanto vano pretendere che tutti gli individui siano moralmente identici, quanto presumere che siano identici antropologicamente e psicologicamente... Il differenziamento è legge specifica della virtù, com'è legge generale della vita dello spirito; ed è una condizione propizia all'esplicazione totale delle idealità morali. Nè si viene con ciò a legittimare, nel campo della virtù, il gusto individuale romantico, chè ogni differenziarsi della virtù implica pur sempre il riconoscimento di essa, come idealità distinta che implica alla sua volta una particolare direzione dell'attività morale. — Moltiplicandosi i bisogni morali dell'umanità, nel progressivo differenziarsi dei rapporti della vita, la virtù stessa si specifica in particolari e distinte esigenze che impegnano la volontà umana nelle più svariate maniere. L'unità loro non è reale ma puramente ideale... (*Dottr. pos.*, § 46).

La ragione, dicevo, non è estranea alla virtù. Essa, come potenza concreta, illumina della sua luce e dirige le nostre risoluzioni con le proprie massime, che hanno pure la loro importanza pratica, come sintesi di esperienza; ci fa prevedere la conseguenze delle nostre azioni dominando quindi, d'accordo col sentimento, anche la volontà; concorre infine a imprimere una certa coerenza alla condotta. Ma a tale suo potere non è estraneo il sentimento; anzi la ragione è in noi moralmente tanto più operosa quanto più è passionale. Essa, notava lo Schopenhauer, getta le sue radici nella profondità del volere (inteso come somma di tendenze, istinti, desiderî, ecc.). « Anche se i dogmi relativi alla morale fossero eguali nella ragione di tutti i paesi, l'azione tuttavia differirebbe perchè questa scaturisce da tutto l'uomo, mentre i dogmi occupano la ragione inerte ».

La virtù segue sempre le leggi dell'azione essendo necessariamente azione essa stessa. Risente pertanto questo pluralismo dell'Io, e la relatività implicita nell'individuo come tale. La virtù una, universale, assoluta è una finzione.

§ 45. Noi ammiriamo la virtù come valore estetico, e ci commuove profondamente la figura del saggio nel quale essa diventa un santo furore. Ogni atto che esprime la passione del bene e la potenza del dovere (in ciò la virtù essenzialmente consiste) ci esalta, e lo citiamo come modello universale. Nella virtù contempliamo ed esigiamo il disinteresse, anche se per avventura l'analisi critica dimostrasse che l'esperienza dell'utile ha contribuito a generarla e che persiste nel suo fondo, sebbene dissimulata. Nè invero la virtù, se non avesse altra sorgente che il calcolo, sarebbe virtù vera e propria.

La virtù assolutamente *pura* non esiste. Essa consiste nel valore morale che l'uomo ambisce di dimostrare a sè e agli altri. L'onore che la virtù frutta all'individuo nella vita sociale non può dirsi assolutamente inutile a sostenerla. Altro suo coefficiente è il compiacimento del bene che la virtù produce, perchè, osservò giustamente il Voltaire, « i santi non possono aspirare al titolo di

virtuosi se non escono dalla solitudine e non compiono atti da cui gli altri uomini possano trarre qualche vantaggio ». Ciò dà alla virtù un pregio pratico, che non avrebbe se fosse un fine in sè, una pura forma estetica.

Possiamo giudicare la virtù della beneficenza bella per se stessa, un fine assoluto; ma sarebbe giusto prescindere dal danno che può derivarne all'individuo e alla stessa convivenza quando, in casi singoli, non avesse altro effetto che di favorire il vizio e l'ignavia? La mansuetudine può apparirci una virtù per se stessa; ma si può non tener conto delle sue conseguenze quando ad es. incoraggi lo spirito protervo e criminoso della violenza? La temperanza è bella per sè, come il decoro che ne deriva alla persona che la possiede; ma perchè non ne considereremo il valore pratico, se proprio le funeste conseguenze dell'intemperanza sono i motivi naturali che più inducono a contrarre e a conservare tale virtù?

§ 46. Tutto ciò offre ai fini dell'educazione materia di considerazioni importanti. E anzitutto non si vorrà sostenere che a formare e promuovere nei giovani il senso ideale della virtù, l'analisi scientifica giovi più della concezione romantica, che si suole avvalorare mediante la commemorazione entusiasta d'ogni virtù e dei suoi eroi.

La virtù che sussiste per sè, come puro valore estetico, è una finzione; ma poichè esprime un bisogno dello spirito, specialmente nelle tempre emotive, conviene utilizzare la finzione stessa come mezzo di elevazione e d'incremento morale

La virtù non basta a se stessa; non vale all'infuori dell'esperienza, che sempre, sia pure inconsciamente, s'insinua nel senso della virtù; ma fingere tuttavia che ne sia indipendente, attribuendole un valore assoluto, è collocarla a un più alto livello morale, a cui eleviamo, almeno col desiderio, anche noi medesimi, come se il nostro egoismo fosse ridotto al silenzio. Ed ecco pur qui un modo di purificare le ambizioni dello spirito, quan-

tunque non sia mai possibile giungere alla purezza perfetta, o all'amore della virtù, come valore assoluto.

Nel processo formativo della virtù, per lo sforzo che facciamo di riprodurre in noi stessi gli eterni modelli sublimi del valore umano, c'è qualche cosa che ci approssima alla divinità. Non ne diventeremo mai le copie fedeli, ma già lo sforzo di tale imitazione, che diremo artistica, e che emerge dallo stesso istinto poetico (§§ 5, 33), vale a sostenere vigorosamente l'anima morale specialmente dei giovani.

Giova, a tale scopo, offrire loro l'idea della virtù nei termini con i quali lo Spinoza ne faceva un sinonimo di felicità: « *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus* » (*Eth.*, V, 42); e in quelli di P. Pomponazzi: Il premio — egli disse — essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice. Tutto riesce armonioso per il saggio che nulla teme nè spera, e si conserva immutato, come pensava Aristotele, nella fortuna e nella sventura. Il contrario accade per il vizio, perchè la pena dell'uomo vizioso è il vizio stesso. Il premio e la pena sono per la virtù e il vizio elementi accidentali, e quando il bene è premiato nella forma accidentale, diminuisce nel suo valore essenziale e scade nella sua perfezione. Se per es. uno opera il bene senza speranza di premio, e un altro invece lo fa con questa fiducia, l'azione del secondo non si può considerare così virtuosa come quella del primo, onde viene ad essere meglio premiato colui che è, in essenza, virtuoso, che non l'altro che lo è in modo contingente e accidentale. Nello stesso modo chi opera malamente ed è punito in via accidentale, è meno punito di chi non sopporta un tal genere di pena. Infatti la colpa è per se stessa maggiore e peggiore di qualunque danno; e se alla colpa si aggiunge il danno, la prima diminuisce; onde chi non è castigato in via accidentale, viene ad essere punito in sostanza più di colui ch'è castigato in tal modo.

È il concetto che l'Ardigò stesso sviluppava nella sua *Morale dei positivisti*. Il positivista, egli scriveva (com'egli lo concepiva nel suo idealismo umanistico), sa

che il premio è un correlativo dell'atto morale, ma non necessario, e non lo richiede quando non si presenta. Egli non compie l'atto morale per avere un titolo per cui chiedere l'elemosina di un compenso, sia di questa vita, sia dopo la morte; e non lo mette a frutto, usuraio della moralità, come il credente che vi è incitato dalla promessa del cento per uno. Lo fa perchè si sente di farlo, frutti piacere o dolore, frutti o non frutti (L. II; P. III; Cap. II; § 10). Ed è questo infine l'insegnamento morale a cui il positivismo più schiettamente umanistico conduce pur riconoscendo che l'Assoluto è nella virtù una finzione come in tutte le estrinsecazioni concrete dell'ideale etico.

Cap. XIII.

La felicità.

§ 47. Quando Aristotele definiva la felicità movendo dal principio della gradazione delle funzioni, e la collocava, come ideale supremo, nella *contemplazione* (che più d'ogni altra specie di attività ci accosta alla divinità, perchè la cosa migliore nell'uomo è la mente, a cui spetta il contemplare), adottava un criterio che, a chi riguardi l'essenza astratta dell'uomo alla maniera aristotelica, appare universale. Ma se il dedurre la felicità ideale dalla concezione dell'uomo perfetto può lusingare lo spirito speculativo, risponde del pari all'esperienza psicologica?

Noi dovremmo indubbiamente aspirare tutti a quella felicità che si stima la più degna dell'uomo, e che ci compiacciamo quindi d'immaginare come un ideale assoluto. Ma se di fatto la natura psicologica individuale non si piega a questa assolutezza astratta, codesto tipo di felicità suprema diventa una visione romantica, e si risolve in una finzione.

L'ideale della felicità s'individualizza infatti necessariamente come ogni altro ideale e la virtù stessa. Nè

chi in una determinata situazione di vita e di spirito si senta felice o infelice, può dirsi per ciò vittima di un'illusione, chè all'illusione, come dicevamo, non sono soggetti per sè medesimi i sentimenti.

Antistene nel *Convito* di Senofonte dichiarava che «gli uomini non hanno la ricchezza o la povertà nelle loro case, ma nelle loro anime»; e invero se uno respinge la felicità di un altro, per es. l'uomo mondano quella dell'asceta o viceversa, ciò vuol dire che la fonte positiva della felicità non è in un fine astratto e universale. Epperò la felicità, com'è praticamente intesa, è ben lungi dal consistere, come vorrebbero gl'intellettualisti, in un fine in sè che basti conoscere perchè diventi oggetto di desiderio e di volontà.

Possono effettivamente dominare negli uomini determinati fini, e anche quello astratto della felicità ideale; ma si risolvono nel surrettizio dominio delle loro tendenze particolari. Sono queste inevitabilmente i primi elementi indefettibili dell'aspirazione alla felicità; vale a dire che vi concorre l'intiera personalità con la sua propria tempra bio-psichica. Non basta un suo elemento; non esiste nell'anima umana, a così dire, la provincia della felicità, la riposta sorgente da cui questa possa farsi universalmente scaturire. Tale non è la volontà, soggetta a continui contrasti ed arresti; non l'immaginazione, chè l'uomo non vive tanto d'immagini quanto di realtà; non la ragione, per sè non quietiva e tanto spesso in urto, nell'individuo, con la ragione sociale.

§ 48. Che l'ideale della felicità, quantunque gli si attribuiscano i caratteri dell'universalità e dell'obbiettività, sia vissuto come un sentimento, dirò così, individualistico, è attestato indubbiamente dalla stessa comune condotta. Il dissidio tra pensiero ed azione è qui manifesto: l'azione smentisce la formula.

Si disprezza il piacere come subdolo e insufficiente a soddisfare l'aspirazione umana alla felicità; ma lo si ricerca tuttavia avidamente anche a costo di assaporarne i frutti disgustosi. Si esalta il dolore come mezzo di purificazione spirituale, fattore essenziale della virtù,

documento insigne di fortezza eroica; e si vorrebbe che a sopportarlo, anzi a desiderarlo come titolo di merito, si disponessero gli animi di tutti. Ma quanto non si considera amara la condanna della sorte che ci riserva nella vita a ogni piè sospinto la prova del dolore senza che i nostri sforzi per sfuggirvi abbiano altro risultato che la delusione! Nè il cruccio che ci dà il dolore è veramente compensato dalla soddisfazione che ci viene dal piacere. Tutto ciò significa che dal piacere esigiamo praticamente ciò che non può dare, mentre siamo ben lontani dall'ottenere dal dolore quei frutti ideali che dichiariamo di ripromettterci.

Nè le contradizioni finiscono qui. Pretendiamo di possedere il segreto della felicità, giudicando secondo questa norma la condotta altrui; e intanto ci dimostriamo impotenti a raggiungere tale felicità per nostro conto. Che se presumiamo di conseguire un giorno, nell'oltretomba, una solenne estrema riparazione alle iniquità del mondo, non cessiamo tuttavia di accordare alla vita presente e ai beni attuali un valore che praticamente sembra preferito a quello dell'al di là. Dichiariamo felice colui il quale supera il proprio istinto egoistico e vive orgoglioso del suo altruismo; ma non basta il fascino di questa dottrina a impedire che in noi il tanto deplorato egoismo prevalga. Nè poi si considera come sia pur questo un ostacolo ben grave alla stessa aspirazione alla felicità, provocando negli altri contro di noi la ripugnanza e la reazione. D'altra parte non si può escludere che talora anche l'altruismo, in alcune delle sue manifestazioni, diventi tramite al dolore, così da suscitare esso pure, in chi aspira alla felicità, la diffidenza.

Non sembra pertanto privo di fondamento il concetto che la felicità non sia che vano sogno, a cui l'esperienza della vita irride; insomma una finzione. Ma come tuttavia l'uomo non smette di cercare avidamente la felicità con mille industrie, nel perenne incalzarsi dei desideri, degli sforzi e delle sofferenze, così si è tentato di aprire ad essa una via anche con la dottrina. L'analisi

critica dimostra però che anche da questo lato l'ideale della felicità è nella vita umana una finzione.

§ 49. Il problema della felicità si tratta come un qualsiasi altro problema speculativo, ma è anzitutto psico-fisico; e la risoluzione teorica che esso riceve, pur essendo posta come universale, appare invece relativa ai varî soggetti, e più precisamente al loro temperamento.

Si fa consistere la felicità nel piacere (edonismo), o nell'attività per sè medesima (dottrina energetica), o nella calma (quietismo). Or bene: si riflettono in queste tre dottrine tre specie di carattere: sensitivo, attivo, apatico. A un determinato carattere corrisponde inoltre anche la dottrina pessimistica. Nella stessa varietà dei piaceri ricercati e delle azioni prescelte echeggiano i diversi temperamenti.

Tuttavia noi possiamo esaminare le dette dottrine anche dal punto di vista critico. Osserviamo dunque:

1° L'edonismo non risponde a una concezione integrale dello spirito e della vita dell'uomo. Il piacere spesso inganna, e la prudenza lo sacrifica. Nè riscontriamo in esso lo stimolo esclusivo dell'azione, sia perchè questa è spesso automatica, sia perchè vi è uno stimolo più potente: il dolore. E che avverrebbe della convivenza sociale se fosse per tutti legge assoluta il godimento egoistico? Non si vuol dire che l'uomo il quale dichiara vile il piacere, conformi la condotta a questo apprezzamento: egli anzi, come notava Aristotele, pecca allora d'insincerità (*Et. Nic.*, X, 1); ma è certo che l'edonismo non appaga da alcuno dei tre punti di vista accennati: biologico, psicologico, sociale.

2° L'attività per se stessa, all'infuori d'ogni preoccupazione edonistica, ossia l'ideale perseguito come legge pura e semplice della volontà, costituisce per la dottrina energetica il segreto della felicità. Ora, lasciando a parte la considerazione del temperamento, noi già vedemmo come l'ideale sia per sè inquietudine (§ 23), mentre è innegabile l'aspirazione dell'uomo alla calma. Se ha pur esso le proprie dolcezze infiorandosi di liete visioni, è

però destinato a subire in mille contingenze l'urto della realtà avversa. Quante volte lo sforzo del volere non è infranto dalla pervicace resistenza delle cose! Quanto spesso l'anima anelante alla vittoria si prostra stanca e avvilita nella constatazione della sconfitta! Se il pensiero stoico che l'avversità della sorte, dalla quale l'azione è spesso colpita, era inevitabile, può attenuarne l'impressione dolorosa, è poi anche motivo di dolore il riflettere che la mente nostra è *costretta* a pensare così. La coscienza razionale della inevitabilità di un fatto può sospendere l'inutile lamento, ma non distruggere quello stato dell'animo da cui prorompe la voce del dolore.

3° Si pensò infine — ed è tipica la dottrina quietistica o catastematica di Epicuro — che per ottenere la felicità, si potesse sopprimere in sè medesimi le inquietudini del desiderio. E in vero un essere che per una nostra concezione fosse incapace di desiderare, sarebbe anche incapace di soffrire. Egli non godrebbe nè la gioia della soddisfazione delle tendenze, nè le blandizie della speranza; ma che importa se intanto nè patirebbe dolore, nè si agiterebbe nella trepidazione generata dall'incertezza della riuscita? Ora non c'è dubbio che l'uomo, come ripeto, aspiri alla calma. La vita, scrisse il Locke, nonostante tutto ciò che essa ha di più delizioso, sarebbe insopportabile se fosse accompagnata dal peso accasciante di un'inquietudine che si facesse sentire senza tregua e senza possibilità di liberazione. Lo stesso ardore pungente del piacere stanca, e suscita il desiderio di quiete; e il perseverare in questa può essere preferito all'agitazione e alle fallacie d'una vita dedita al godimento. Ma è anche vero che come questa concezione della felicità si appropria alle nature inclinate al misticismo, o che fecero del piacere un triste esperimento, d'altra parte contrasta al bisogno, che in altri prevale, d'agire, e al desiderio, che pure in taluni si afferma, del rischio. Contrasta inoltre con la realtà della vita sociale, che è movimento, azione, conflitto. Il bisogno di vivere socialmente e il bisogno di vivere nella calma si contradicono. Se poi la calma si risolvesse nella

contemplazione o nella meditazione (Aristotele), il contrasto non cesserebbe perchè essa, nonostante le dolcezze infinite che la beatificano, implica anche sforzi interiori, e una lotta spesso tragica di pensiero; non solo, ma per essa, se l'individuo vi si dedicasse intieramente, si accrescerebbe, col senso e la volontà dell'isolamento, l'egoismo, altra fonte, come dicevamo (§ 48), d'infelicità. Infine la calma sistematica, perseguita come fine assoluto, indurrebbe all'indifferentismo, che annulla nell'uomo il suo valore sociale, e quindi anche il sentimento, per sè esaltativo, del valore medesimo.

§ 50. Troviamo dunque la finzione nel campo teorico del problema eudemonologico, come in quello pratico. È un inganno assumere una visione univoca della vita (piacere, azione, calma) come universalmente valida a dare all'uomo la felicità. Ma potrebbe quindi bastare il riconoscimento di questa finzione a indurre alla rinunzia? O il fatto che gli uomini, nonostante la cruda, insistente esperienza del dolore e le conclusioni negative della critica dottrinaria, non hanno mai abbandonato la fede nella felicità, non dimostra che c'è in questo tenace conato dello spirito, o, dirò meglio, in questa legge della nostra umanità, un fondamento realistico che esclude il pessimismo assoluto?

Ciascuna delle dottrine discusse contiene di fatto elementi positivi di verità. La ricerca del piacere e lo studio di evitare il dolore sono forse sempre inutili? L'azione non è un esperimento talvolta fortunato del proprio valore, e quindi una sorgente di sincero godimento? La disciplina dei desideri non è un principio essenziale dell'arte del vivere, onde si evitano dolori inutili?

L'uomo s'illude di poter possedere la felicità piena, assoluta, continua, e gli pare che solo in questo senso il problema della felicità possa risolversi; ma così non si risolve affatto, mentre una soluzione parziale o relativa è pur sempre possibile almeno in quanto si riesca a risparmiarsi una certa somma di dolori, ch'è già una conquista positiva e felicitante.

Contro il dolore poi e le sciagure della vita è grande conforto la coscienza della propria fortezza, l'orgoglio della resistenza, il senso ideale della virtù che dalle stesse disavventure è messa alla prova e trionfando inonda l'anima di gioia divina. Tanto questo senso può essere vivo e letificante che un valore positivo spetta pure alla massima — la quale si fonda manifestamente sopra una finzione —: *Agisci come se la felicità assoluta consistesse nella virtù.*

Può parere che assumendo la virtù come mezzo di felicità noi la degradiamo, ma ciò non è: 1° perchè la virtù, secondo il concetto che ne aveano gli Stoici, appartiene a quei beni che sono in pari tempo mezzo e fine; 2° perchè la virtù non diventa mezzo di felicità se non in quanto è fonte essa stessa di godimento squisito.

Ci sono sciagure nella vita che percuotono l'anima abbattendola in uno spasimo atroce, ed esulcerandone ogni palpito fino alla disperazione. Perdere ad es., quando meno si temeva, una persona della cui consuetudine quotidiana il nostro cuore si pasceva, stretti a lei in ogni esultanza e pena e sempre incontrando nel nostro il suo anelito, è dolore che può spezzare ogni volontà di rassegnazione. La stessa idea di un possibile conforto futuro appare profanazione e pervertimento. Ed ecco uno stato d'infelicità che non ammette balsamo alcuno. — Eppure in chi subisce questa estrema avversità, le energie virtuose ond'egli votava se stesso con inesausta abnegazione a quella creatura, non sono per ciò fatalmente distrutte. Potranno dunque, superato il primo smarrimento, restaurarsi e ricomporsi in altre forme ideali di vita.

Non ha confini la fecondità del valore dell'uomo. L'aspro morso degli affetti schiantati non scomparirà; quel vuoto desolante non si colmerà più; nè il turbine che travolge lo spirito può permettere di pensare ancora senza ironia al sogno della felicità. Senonchè, pur essendo vana la parola, non è privo tuttavia di ristoro, contro gli infiniti dolori della esistenza umana, l'esultare dell'anima nostra nell'ampio respiro d'una qual-

siasi fede nobile e forte. La felicità può dunque risorgere dal suo stesso fallimento, se ancora è possibile che una missione generosamente accolta dia alla vita un merito e una ragione. Mai certo noi diverremo padroni della fortuna, ma non riesce sterile del tutto la volontà di diventarlo.

Al dominio di sè e della stessa sventura la volontà non è sempre impotente. Lo sforzo può sempre qualche cosa, anche se rimane senza un apparente successo; è già per sè un motivo di soddisfazione, quindi un conforto. Esso poi significa nell'animo la presenza di un ideale, che per sè non è mai intieramente inoperoso.

Coloro, disse San Paolo, che si servono del mondo, se ne servano come non se ne servissero punto. Voleva dire che pur attendendo alle cose mondane, si deve conservare per il servizio di Dio tanta libertà e tanto fervore come se al mondo non si servisse affatto. Servire al mondo non deve equivalere a goderne. — Tutto ciò implica evidentemente uno sforzo, poichè è naturale all'uomo, comunque, il godimento della vita e dei suoi beni. Ma lo sforzo di mantenere il cuore libero dalle cure mondane pur quando queste occupano e preoccupano, agitano e turbano, per fissare l'occhio dell'anima nella fonte purissima della felicità umana più vera ed eterna, ossia in Dio, non è forse un compenso a ogni dolore?

Ben comprendo che questo sforzo di vivere contrariamente alla pressione della realtà non può avere in determinati casi che un'efficacia modestissima o nulla. La passione domina sulla ragione ben più che questa su quella, e trascina anche chi possiede la piena consapevolezza ch'essa è contraria a ragione. Vivere poi come se quella particolare passione non dominasse affatto sul nostro spirito, e questo si aprisse e piegasse all'agognata quiete solo perchè è più ragionevole dell'inquietudine, è un fine eccelso a raggiungere il quale noi possiamo eccitarci col più sensato modo di ragionare, senza che tuttavia l'effetto pratico corrisponda a un simile sforzo.

Fino a che però noi di tale sforzo saremo capaci, varrà esso indubbiamente a proteggerci contro il pericolo di una qualsiasi caduta od aberrazione; ciò che, nella concitata vita del nostro spirito, è un vantaggio inestimabile, e quindi un termine essenziale nell'educazione della volontà.

Cap. XIV.

La finzione religiosa.

§ 51. L'uomo religioso vive come se la divinità in cui crede e ch'egli adora fosse a lui presente quale un Ente in sè che con la propria presenza lo beatifica, ne ascolta le suppliche e gli risponde con l'accento della misericordia e l'atto del soccorso. Nei santi questa *presenza* può persino divenire sensibile; del resto non c'è credente in cui il pensiero, per quanto vago, di Dio, non si ponga come rivelazione d'una realtà.

Credere in Dio vuol dire insomma ammetterne l'esistenza obbiettiva, sebbene non appaia, come se apparisse. Così il credente realizza fuori di sè, all'infuori d'ogni preoccupazione critica, l'immagine di Dio che ha nel cuore; nè il sentimento a cui egli obbedisce può dirsi per sè un'illusione. Questa sussisterebbe soltanto se il sentimento invadesse il campo intellettuale, e in questo legiferasse come accade con la superstizione.

Dio pertanto è vissuto dall'uomo di fede intimamente, come l'eco e in pari tempo il tutore dei suoi più profondi bisogni, secondo il carattere finalistico inerente alla logica delle emozioni in generale e particolarmente di quella religiosa. Le stesse difficoltà e traversie della vita importano nell'uomo, quasi per un istinto naturale, questa fede esaltativa e ristoratrice, onde s'invocano e si ottengono le grazie divine. Con la concezione della divinità e la fede in essa l'uomo ha effettivamente risolto il contrasto tra il desiderio e la realtà, la relatività dei valori umani e storici e l'assolutezza e permanenza dei valori considerati in sè; vale a dire il problema della felicità e quello morale.

L'uomo religioso però ascrive alla sua propria fede un'origine non biologica ma razionale o disinteressata, avvalorandola sia con la prova della rivelazione e dell'esperienza universale, sia con i sussidi della teologia e della filosofia stessa. La paura del male vi ha veramente la sua parte, ed egli se ne difende appunto affidandosi alla generosa protezione o provvidenza di Dio, e guardandosi intanto, per non subirne le ire, dall'infrangerne i comandi. Contribuisce, dico, pur essa alla prima formazione della fede religiosa; senonchè tale elemento utilitario viene poscia dissimulato e quindi superato: nè questa dissimulazione, o insomma la finzione dell'amore *puro* di Dio può ritenersi del tutto vana, avendo peculiari risonanze psicologiche. Infatti il credente vive in questa maniera più intensamente la propria umanità, sublimata, per l'adorazione di Dio, nell'Assoluto. Il suo è uno stato entusiastico (§ 33) per cui s'illude di trarre la propria anima fuori dalla notte buia della realtà, liberandola dai vincoli fastidiosi e opprimenti del tempo e dello spazio.

Dio allora, sciolto dalle ombre del mondo, è luce piena, fiammeggiante di verità; è il nuovo soggiorno che non ha orizzonte; è l'astro universale che non conosce aurora o tramonto. Da Lui, e soltanto da Lui, non dal mondo, si può sperare qualunque aiuto e conforto; da Lui si ottiene il perdono a qualsivoglia colpa.

« La disperazione pei falli passati renderebbe l'uomo vieppiù vizioso ed infelice » (Galluppi); ma per la fede in Dio, che a tutto ripara, anche la fede nel proprio valore morale risorge, e le ferite della colpa, anzichè spegnere la volontà del bene, possono persino (come affermava lo stesso Galluppi) riuscire « profittevoli ».

§ 52. Il diritto di vivere in questa finzione è inoppugnabile. Risponde in ogni tempo e luogo a una profonda esigenza dello spirito individuale e collettivo che la scienza non può non riconoscere. Il positivismo — scrivevo già nel 1905, in *Le finzioni dell'anima* — se non vuol smentire se stesso deve ravvisare nella fede religiosa un fenomeno che in certe nature è un

valido sostegno morale. Deve riconoscere che se i postulati scientifici bastano per alcuni a colmar le lacune del nostro sapere, per gli altri esse non si riempiono che con le idee della fede. L'assetto della vita morale può compiersi secondo criterî differenti dai quali quello religioso non deve escludersi. Eccoci dinanzi a un « fatto » che *psicologicamente* costituisce un « diritto ».

Il principio però del differenziamento della individualità vale evidentemente per qualsiasi specie di fede; e perciò la credenza religiosa, come non si può impedire, così non si può prescrivere; e analogamente si dica — l'ho già dimostrato (§ 24) — d'ogni altra credenza, compresa quella scientifica.

Si delinea per queste considerazioni sommarie, nei suoi giusti termini, anche il problema dell'educazione religiosa.

L'educazione famigliare s'informa comunemente a principî religiosi, per necessità psicologiche e storiche incontestabili. Essa in realtà riflette anche in questa maniera la vita umana, questa manifestandosi anche come fede religiosa, dalla quale pertanto l'opera educativa non potrebbe prescindere come se non esistesse.

Conviene dunque che il fatto religioso sia conosciuto ed equamente interpretato. Ciò significa che nelle pubbliche scuole l'insegnamento religioso *dogmatico* è pienamente giustificato? Non pare. In vero tale insegnamento appartiene propriamente alle varie organizzazioni chiesastiche, mentre alla scuola pubblica, aperta a individui di qualsiasi confessione, spetta essenzialmente l'ufficio supremo di creare l'armonia etica degli animi pur nella disparità delle credenze religiose, ossia d'ingenerare in essi un sincero rispetto per qualunque specie di fede religiosa. Ora appunto ciò non si ottiene mediante l'insegnamento dogmatico, ma per la retta conoscenza del fatto religioso, sussidiata dai dati psicologici, storici, sociologici (1).

(1) Di questo problema ho trattato in collaborazione con altri nell'opera *Vantaggi e difetti dell'insegnamento religioso nelle scuole*, Firenze, Casa editrice « La Voce ».

I giovani devono comprendere come sia umano che la fede, essendo relativa ai varî soggetti (§ 24), presenti i più diversi caratteri e atteggiamenti. Devono pure comprendere che ci può essere di fatto fede religiosa anche senza una specifica religiosità conforme a una determinata tradizione; o che insomma si può coltivare in sè la fede in Dio pur senza credere al Dio di questa o quella religione.

Per «fede in Dio» intendo primieramente la fede nel Bene assoluto e nella Giustizia suprema (che in Lui si suole personificare); e soggiungo che questa fede, la cui essenza è religiosa anche se tale non ne fosse la forma esteriore, non si può abbandonare senza che ne soffrano lo stesso bene empirico e la giustizia contingente, che di fatto con le finzioni del Bene assoluto (§ 35 e segg.) e dell'assoluta Giustizia (§ 66) noi tendiamo a sublimare.

La sublimazione dei valori ideali della vita può ottenersi con forme rappresentative differenti, religiosa, metafisica, poetica, ma risponde in ogni caso al sentimento vivo che ne abbiamo. Pertanto non nella forma rappresentativa risiede l'essenza di quei valori, ma nel sentimento che n'è il sostrato; e qui è pure l'oggetto primario fondamentale dell'educazione, non essendo la detta forma se non un puro mezzo. Se poi a una rappresentazione peculiare, com'è quella religiosa, dei valori ideali, in quanto serve a sublimarli, non si prestasse intiera adesione (ciò che, come ripeto, corrisponde al diritto della personalità ad essere sincera e perciò libera) non si esclude per questo che vi si possa aderire mediante una finzione che ne salvi l'intrinseco valore fondamentale: finzione, come sappiamo, che, nella sostanza, è perfettamente realistica (§ 29).

La così detta religione del *come se* per chi non comprenda la religione fuori del formalismo jeratico, può parere irreligiosa, atea, beffarda; ma sarebbe un'interpretazione falsa ed ingiusta. Come ragionano infatti i suoi fautori? È incontestabile — essi dicono — che

la religione trae il suo valore pratico (e a che servirebbe essa senza questo?) dal desiderio che il bene trionfi sul male. In altri termini, essa risiede in una concezione morale del mondo, ossia nella credenza che il mondo è governato da un principio divino rappresentato dalla sovranità assoluta del Bene. In Dio, come ente reale, si può credere o non credere (come di fatto e inevitabilmente avviene) senza che rimanga punto accresciuto o scemato il sentimento di questa sovranità ideale. Se poi dubitassimo che debba realizzarsi nel mondo, come vorrebbe la tradizione, il Regno di Dio, dovremmo tuttavia vivere come se nel suo fatale avvento noi effettivamente credessimo, chè questa è, nella sua sostanza, una fede positiva, universale.

È manifesto che da questo punto di vista, onde si dà alla parola *religione* un significato di tanto più ampio del consueto, può essere religioso anche chi, da un punto di vista più ristretto, tale non fosse giudicato. Anzi si osservò che un ateo il quale viva come se Dio esistesse e a Lui dovesse render conto delle proprie azioni, è, in ultima analisi, più religioso di chi pur credendo nel Dio di una particolare tradizione, operi come se questa credenza non fosse da lui professata. Si aggiunge — a giustificare la religione del *come se* — la considerazione che mentre il Dio della tradizione esiste anche nel male, il divino della religione del *come se* lo esclude come una sua negazione: è quindi questa una religione che gode tutti gl'incalcolabili vantaggi dell'ottimismo.

Si crede così, praticamente, ciò che teoricamente si ripudia? No, se la fede religiosa si fa consistere non già nei risultati della speculazione filosofica ma nel puro sentimento, e se di fatto in questo consiste il suo nucleo, non già nella rappresentazione intellettuale. Ciò posto, si comprende facilmente che la religione del *come se* non ci offre pur l'ombra dello scetticismo e dell'ironia.

È manifesto pertanto il valore morale che assume, almeno in determinate condizioni di spirito e di cultura, la massima « Vivi come se Dio esistesse » (§ 17). I filistei insorgeranno a protestare contro questa formula come

blasfema; ma noi opporremo che se è orgoglio fatuo pretendere di dimostrare tanto l'esistenza quanto l'inesistenza di Dio, e se d'altro lato il pregio supremo della credenza religiosa non consiste, come ripeto, in una dimostrazione filosofica, ma nel sentimento pio della bontà e della giustizia, personificate appunto nella divinità, devesi in quella massima ravvisare soprattutto un'espressione suprema del fondamento proprio sia della religione sia della morale. E che importerebbe del resto credere in Dio se si operasse come se Egli non fosse?

Riprenderemo più oltre, a maggiore dilucidazione del nostro pensiero, questa medesima formula. Intanto ricordiamo due preziose sentenze: la prima di Seneca, l'altra di Cicerone. — *Nemo bonus sine Deo.* — *Omnia religione moventur.* (Non c'è bontà senza Dio. — La religione muove ogni cosa). E in verità (come dicevo) Dio pulsa pure nel sentimento dei supremi valori umani, così che tutti coloro che in esso riversano la propria anima, come a ritrovarvi il suo eccelso destino, e agognano per es. la suprema verità e l'assoluta giustizia, sono infine per ciò uomini profondamente religiosi.

Con la massima dunque « Opera come se Dio esistesse » Dio non si nega ma si afferma, non come il prodotto inconcusso della tradizione e della filosofia, ma come il dato universale e imperituro delle nostre aspirazioni più alte e potenti; aspirazioni d'amore, di verità, di giustizia. Sublimando in Lui, simbolo d'ogni perfezione, queste nostre idealità, noi ci confortiamo, provando nell'anima un dolce sollievo dallo spettacolo tristissimo dell'odio, dell'errore e della iniquità. In questa contemplazione la mente umana si accende e si sazia.

Cap. XV.

L'idealizzazione dell'Io.

§ 53. Riprenderò un'analogia per noi fondamentale. La scienza è una costruzione soggettiva avendo a proprî elementi non le cose e i fatti, ma le *idee* delle

cose e dei fatti. Però essendosi queste idee formate per il tramite della percezione — che è un *imperativo logico* — della natura esteriore, noi abbiamo il diritto di dissimulare la soggettività della scienza, e di considerarla come oggettiva. È poi questa una finzione legittima, perchè di fatto nel processo della costruzione scientifica opera la stessa natura (§ 18).

Nell'ordine morale avviene un trapasso congenere. Noi trasfiguriamo il nostro Io reale in un Io ideale, sublimandone in certo qual modo il destino, ossia idealizziamo la realtà nostra bio-psichica come idealizziamo, con la scienza, la realtà fisica. È un trapasso a cui siamo sospinti naturalmente. Ma nella rappresentazione ideale di noi stessi noi trasfondiamo il meglio dell'essere nostro quasi ad avere una definizione del nostro valore morale, come trasfondiamo nella rappresentazione scientifica della realtà esteriore ciò che questa possiede di più significativo ed essenziale. L'ideale non è il reale: spesso anzi tra l'Io idealizzato e l'Io qual è esiste un abisso; ma intanto così s'inizia nell'anima dell'individuo il processo morale.

Coopera in ciò la stessa società: vi concorrono poi particolarmente gli educatori. Infatti si vuole che l'individuo, l'allievo, senta e agisca come se fosse diverso da quello ch'egli è, e l'ideale prendesse in lui il posto del reale, in questo traducendosi immediatamente. Quando poi il processo del miglioramento sia iniziato, questa finzione non svanisce ma persiste durando infine tutta la vita.

Nulla di strano del resto nella trasfigurazione psicologica del proprio essere. Nel bambino è un gioco; egli assume qualunque personalità bastando il nome a crearla. Ma questo gioco non ci abbandona mai prendendo figure diverse: ha poi la sua importanza specifica.

Noi raccogliamo dall'esteriorità gli elementi della nostra interiorità come se quella fosse o divenisse questa. Il tipo che consiste nel vivere più dei dati del mondo esterno (fisico e sociale), che non delle

soggettive e indipendenti elaborazioni del proprio sentimento e pensiero è certo il più comune, e lo troviamo rappresentato specialmente nei fanciulli, sebbene rimanga fanciullo, per questo rispetto, anche l'adulto.

A convertirsi poi secondo l'ordine della suggestione esteriore basta un nonnulla: in un certo senso l'abito basta a fare il monaco. Perchè nei Collegi si usa far indossare ai convittori certe divise (come quella religiosa e militare), se non perchè di fatto si conta anche sulla loro suggestività nel disporre gli animi conformemente al loro valore simbolico?

§ 54. Il modello ideale a cui, anche per le suggestioni dell'educatore, un giovinetto tenti d'informare sè medesimo elevandosi con l'immaginazione al di sopra della propria realtà, ossia trasfigurandosi, opera analogamente alla veste di rito che gli si faccia indossare, ma con un potere suggestivo più largo e profondo. Se il dominio che esso esercita da principio sull'anima di lui è debole e incerto, e povere ne sono le attrattive, il processo dell'incremento morale diverrà poi tuttavia, per le successive integrazioni, sempre più ricco, e al primo eventuale scoramento determinato dalla coscienza della propria inferiorità, se non della propria miseria morale, non tarderà molto a succedere, se sarà tenace la volontà di rinnovarsi, l'esultanza per la conquistata rigenerazione. Così l'ideale compie, quasi direi, la catarsi del reale. Non è una legge psicologica che il desiderio crei a poco a poco la realtà del proprio obbietto? Chi ama la bontà non la possiede almeno in potenza? Ma è poi possibile amarla solo potenzialmente, cioè senza praticarla affatto?

Converrà tuttavia che l'Io non si limiti alla pura trasfigurazione di sè, quasi che basti, a divenire la riproduzione fedele del modello ideale, il contemplarlo sia pure appassionatamente. Occorre constatarsi quale si è di fatto, non potendosi trasformare una materia ignota, superare limiti invalicabili, spezzare vincoli dei quali non si abbia coscienza.

D'altra parte tra il reale e l'ideale rimarrà sempre un distacco ch'è vano voler dissimulare. La presunzione di essere migliori di ciò che si è, se non è vinta dall'autocritica, contrasta insomma lo stesso rinnovamento morale.

L'idealizzazione dell'Io ha dunque un potere restauratore, ma la sua efficacia non può essere assoluta, come più volte abbiamo osservato, specialmente trattando del relativismo. Un timido potrà modellarsi sull'Io ideale rigurgitante di coraggio; ma cesserà allora come per incanto la paura ? Senonchè per tale sforzo la paura può attenuarsi di qualche grado, e nella successione delle prove, che sono già per sè un'attestazione di coraggio, questo potrà via via crescere affermandosi infine seriamente.

Una buona parte della nostra vita si nutre infatti di queste creazioni della fantasia e dei sentimenti ideali che le promuovono. Orgogliosi dell'ideale che proiettiamo al di fuori, pur vibrando entro di noi, amiamo raccoglierne l'onda ricorrente, sublimandoci; ed è questo il segreto per riabilitarci innanzi a noi stessi, traendone gli elementi fattivi della virtù. Epperò sospingere gli allievi in questo cammino ascendente è una norma fruttuosa di educazione, non essendoci infine virtù alcuna la quale non si conquisti mediante l'idealizzazione di sè, ossia con la finzione di possederla.

Cap. XVI.

La Pedagogia del come se.

§ 55. Abbiamo tracciato così le linee maggiori d'una Pedagogia del *come se*. Nè credo possa ormai sussistere più alcun dubbio circa il valore morale e pedagogico di questo *come se*, vale a dire della finzione come forma di vita morale e come strumento educativo. Ma altre applicazioni dovremo enunciare e prendere in esame, dopo avere per maggior chiarezza riassunto in proposi-

zioni i capisaldi finora stabiliti, anche per rendere più spedita la via che ancora ci resta da percorrere.

1° La finzione come trasfigurazione di sè e della realtà esteriore è un bisogno della natura umana, e ha in generale (cioè prescindendo dalle sue possibili deformazioni) una funzione pedagogica.

2° La finzione si regge sul pluralismo dell'anima, ossia attecchisce nell'incoerenza, e assume così, come finzione interiore, gli aspetti più diversi, invadendo tutti i rami dell'attività psichica. Ma questa incoerenza che s'innesta nella finzione non è contradizione, perchè la personalità umana non si può interpretare con un criterio intellettualistico, presupposto del concetto logico di *contradizione*.

3° La finzione sociale è soggetta ad aberrazioni (come l'ipocrisia); ma in determinate condizioni si presenta come una necessità etica, senza che ciò diminuisca affatto il valore morale della sincerità.

4° La finzione è il midollo della scienza e della filosofia; e perchè non potrà essere anche un elemento vivo dell'educazione morale? Di fatto questa, come la vita che essa idealizza, deve pur valersi dell'*ideale* come suo strumento, e come termine assoluto o valore supremo: ciò che, in confronto con il differenziamento psicologico a cui l'ideale è inevitabilmente soggetto, costituisce una finzione.

5° La finzione dell'ideale assoluto ha, come l'Assoluto stesso, un fondamento realistico nella personalità, il quale rende possibile la sua azione pratica, sia propulsiva o inibitoria. Prende esso un atteggiamento variabile in relazione alla personalità, e a somiglianza d'ogni altra fede; ma questo relativismo (scientifico) lungi dal contrastarne il valore, lo legittima e rassoda, suggerendo alla vita, e quindi all'educazione, criterî particolari.

6° La finzione morale, per il suo fondamento realistico, consistente sopratutto nell'interesse affettivo del soggetto, ha un carattere induttivo che equivale in certo modo alla *scoperta*. Somiglia, per tale rispetto, ad altre finzioni, e per es. al *tipo* e alla *legge*, su cui si

basano rispettivamente le scienze descrittive e dinamiche. Essa è *forma* che traduce in sè qualche cosa della *sostanza* dello spirito, come la *causa* che, categoria della mente, traduce un aspetto concreto della realtà fisica. Riconoscendola, la superiamo ma non la distruggiamo.

7° Si reintegra nella finzione morale, fra l'altro, l'istinto poetico; però il suo valore pedagogico è relativo, come il dogma, all'individualità dell'allievo.

8° Per ogni specie di finzione — come il bene assoluto, il dovere e la virtù fini a se stessi, la libertà e la responsabilità morale assoluta, la felicità perfetta — si riconfermano, con l'analisi critica, le osservazioni teoriche e pratiche che valgono in generale per l'ideale etico e la sua cultura. Prendendo poi in esame particolare la finzione religiosa, riconosciamo che alla massima «Opera come se Dio esistesse» spetta uno speciale valore etico-pedagogico.

9° L'educatore deve promuovere nell'allievo la idealizzazione del suo Io, ma così che in lui sempre alla propria trasfigurazione si accompagni la constatazione del suo essere reale, evitando illusioni e pretese che snaturino e annullino l'efficacia rigeneratrice della finzione. Nell'idealizzazione dell'Io è il segreto della formazione d'ogni virtù.

§ 56. Varie altre considerazioni attestano come sia larga la base di esplicazione della Pedagogia del *come se*, in quanto o è di fatto praticata, o si può aprirle un campo più vasto di applicazioni coscienti.

A) Che sia praticata è evidente. A un fine che pur si riconosca superiore alla potenza psichica dell'alunno non si rinuncia facilmente, e un certo ottimismo caratterizza sempre, nelle anime fervidamente dedicatesi alla cultura de' giovani (com'era quella del Pestalozzi), la fede e l'opera pedagogica. Molto spesso l'educatore ama fingersi l'alunno migliore di quello ch'egli non sia, e lo tratta come tale. Nascondendo il proprio sentimento gli lascia credere inoltre anche ciò che non è, quando per es. usando del metodo euristico dissimula la propria arte suggestiva e dimostra di attribuire

all'allievo una indipendenza e originalità superiori alla reale.

Si ricorre pure comunemente al concetto tipico dello *scolaro medio*. Che sia una finzione è manifesto, ma è necessaria a determinare i criterî comuni dell'insegnamento, potendo rivolgersi agli scolari come se tutti riproducessero in sè un simile modello. Ma è poi ovvio che non si può per questo dimenticare i loro differenziamenti che impongono criterî diversi; e d'altra parte il tipo dello scolaro medio, dove c'è effettivo progresso, è mobile e quasi direi progressivo esso pure.

B) Al criterio del *come se* appartiene anche il principio dell'*anticipazione*.

Notiamo anzitutto che in certa qual maniera già il processo della cultura è per sè un'anticipazione continua. Un' idea che ora apprendiamo è assai probabilmente imperfetta in confronto con l'idea medesima quale diverrà poi per nuovi e più precisi riferimenti; n'è quindi un'anticipazione. Nelle dottrine scientifiche molte volte si anticipa in termini vaghi una concezione destinata a maturarsi solo più tardi; ma intanto quell'anticipazione giova a stimolare il pensiero, e ad avviare nella ricerca.

Posto così il valore generico del principio dell'anticipazione, nulla può vietare che lo si applichi tanto nella cultura morale quanto in quella intellettuale. Si può usare cioè degli elementi psichici come se nello sviluppo avessero raggiunto un grado superiore, il quale così viene anticipato. Certo una simile anticipazione, di fatto, non si ottiene mai, contrapponendosi alle leggi proprie al mondo dello spirito, come a quelle del mondo fisico. È il pernio dell'*Emilio* (1). Però è altrettanto vero che le potenze spirituali percorrono gradi di sviluppo varî, e che non si può per es. trattare la ragione come se o esistesse intera e perfetta o non esistesse affatto. La stessa coscienza morale procede nella

---

(1) V. *I problemi dell'« Emilio »* di G. G. Rousseau - dell'A. - Firenze, Bemporad, 1925; e *Disegno storico delle dottrine pedagogiche*, § 63, Roma, Athenaeum.

sua formazione per gradi insensibili inizialmente diversi da quelli ulteriori; ed è un vizio psicologico della dottrina del Rousseau il non comprendere questa gradazione.

Un processo di anticipazione è pur quello onde l'individuo tende a superarsi in quanto incomincia col fingersi superiore. E non è poi fondato sulla stessa anticipazione anche il volere, se per esso anticipiamo in certo qual modo il compimento del fine trasferendoci con l'immaginazione nella situazione che esso comporta? Questa finzione è però utile a promuovere il processo del volere reale, se non a determinare addirittura lo scatto dell'azione.

Anche il volere morale può quindi procedere per anticipazione, in quanto specialmente si utilizzino quegli elementi psichici, d'ordine etico, che nell'individuo effettivamente esistono. Il fanciullo partecipa a una famiglia, ed acquistando egli progressivamente la coscienza di tale sua partecipazione, sorgono in lui lentamente e si profilano i doveri famigliari. Questi non sono ancora quelli che avrà come cittadino, ma ne sono, in un certo senso, un primo stadio indistinto, per il loro genere di doveri, di vincoli, onde l'arbitrio viene limitato. E perchè l'educatore non potrà valersene ad anticipare in lui in qualche grado e maniera il sentimento dei doveri civili?

Servire alla società come si serve ai genitori e alla famiglia; subordinare il proprio volere alle necessità di quella come lo si subordina alle necessità di questa; cooperare nell'uno come nell'altro campo al raggiungimento di fini comuni, e via dicendo, sono principî di fondamentale identità etica, intelligibili approssimativamente anche a un fanciullo, sebbene gli manchi tuttora un'adeguata esperienza sociale.

Al principio del dovere si associa l'idea di sanzione, che penetra nel processo formativo della coscienza morale anche col titolo di *onore*. Il fanciullo non può sperimentare questa idealità nella pienezza del suo significato; e tuttavia si può trattarlo come capace di

comprendere sia pure indistintamente ciò che è l'onore, soprattutto mediante la presentazione di varî modelli positivi e negativi (di onore e di disonore), e parlandogli per es. delle ambizioni legittime e nobili e della gloria come se potesse vivere egli stesso, per tale rispetto, le emozioni degli adulti.

Non si dovrebbe, secondo il Rousseau, chiedere promesse ai fanciulli, perchè essi non ne intendono il valore, e ne smarriscono facilmente il ricordo; ma non disdice a un ragazzo prendere un impegno anche col suo educatore, se prende pur impegni spontaneamente con i coetanei. Il valore etico del promettere gli apparirà poi sempre più chiaramente. Perchè infine l'esperimento non dovrà giovare ad apprendere i principî della vita morale, come giova ad apprendere quelli della scienza ?

C) Alla Pedagogia del *come se* appartiene anche l'educazione detta *formale*. Già dicevamo in che consista il carattere realistico delle *facoltà* dello spirito. La vita è *attualità* del divenire in ciascuna delle sue forme; è un continuo flusso, una corrente anche come vita psichica; e l'idea quindi di *facoltà* fisse, immobili, identiche a se stesse, è una finzione fantastica. Ma nei termini con cui sono indicate le *facoltà* noi abbiamo altrettanti indici di vere e proprie capacità concrete; e perchè dunque non si potrà educare per es. il volere per se stesso, come se avesse una propria sostanza ? (§ 30). « Volere è potere » è una finzione ottimistica; ma è presumibile che anch'essa concorra a sprigionare le energie recondite della volontà.

Il successo in un'impresa non è infatti indipendente dalla fede in sè e nella fortuna delle cose, laddove la sfiducia paralizza, pur dove esistessero e fossero sufficienti le energie dell' azione. Certo questo elemento morale non basta: le energie non devono mancare, e occorre che siano adeguate allo scopo: la presunzione porta seco molto spesso lo scoramento e l'inerzia. Ma se la massima « Volere è potere » deve quindi con i giovani essere usata prudentemente, e accompagnarsi in loro a una sana valutazione della propria capacità

(alla quale giova la memoria intellettuale e affettiva dell'esperienza trascorsa), non cessa per questo il suo valore esortativo, tanto più efficace quanto più l'educatore può fare assegnamento sulla reale idoneità dell'allievo.

È però anche vero che, adoperata senza un esatto concetto del rapporto del volere col potere, la detta massima può diventare uno strumento del dogmatismo, quando per es. si pretenda ottenere dalla volontà, come principio a sè, l'adesione incondizionata a una determinata specie di fede. Infatti anche se si riuscisse a determinare il desiderio di seguire la fede suggerita, tale desiderio non basterebbe a generarla, presupponendo essa condizioni che non si creano col libero arbitrio e col comando.

D) Il sentimento sociale, che è anche rispetto dell'uomo e gentilezza interiore, si educa primieramente nella sua esteriorità, o con le così dette belle maniere alle quali tanta importanza accordavano i nostri umanisti. Basti citare il *Cortegiano* del Castiglione. S'insegna cioè a trattare le persone con garbo in ogni caso, qualunque possa essere l'atteggiamento dell'animo verso di esse, e *come se* questo fosse sempre di deferenza. Che se l'esteriorità dei modi non basta a determinare sentimenti analoghi, potrà almeno promuoverli per il principio dell'unità psico-fisica a cui si deve la suggestività affettiva dei nostri atti (§ 12), e per la conseguente rivalutazione dell'interiorità. E non è anche questa per un educatore una conquista? La cortesia rientra pertanto di pieno diritto nella Pedagogia del *come se*.

§ 57. Questa Pedagogia del *come se* è una Pedagogia economica per eccellenza, cioè risponde al seguente principio: « Devesi evitare in qualsivoglia impresa — epperò anche nell'educazione — ogni dispersione di energia, e utilizzare tutti i mezzi più acconci al raggiungimento del proprio scopo ».

Si possono quindi utilizzare anche le imperfezioni, se pur questo giova a promuovere la elevazione dello spirito. Un'imperfezione, dal punto di vista ideale, è la

tendenza egoistica, che si esprime in tante maniere di amor proprio: un'imperfezione è la tendenza edonistica, che diventa acuta specialmente nell'età giovanile. Si vorrebbe che l'uomo non fosse per nulla egoista e non amasse il piacere, ma sempre egli realizzasse l'ideale del disinteresse assoluto. È un sogno vano; ma perchè non si potrebbe utilizzare l'una e l'altra tendenza per quanto imperfetta, nobilitandola? Si utilizza la tendenza egoistica correggendo per es. l'invidia come quella che ha la sua prima radice nel desiderio umano di valere. Questo può infatti essere promosso e soddisfatto in varî modi, onde l'individuo al riconosciuto valore altrui contrapporrà, per qualche altro sia pur diverso titolo, il valore proprio. Si utilizza il desiderio edonistico, che lo stesso Platone, come Aristotele, giudicava legittimo, offrendogli oggetti capaci di elevare lo spirito, mediante un senso squisito di compiacimento.

La finzione in quanto dà luogo all'artificio è pure un mezzo pedagogico imperfetto; ma è una ragione sufficiente per ripudiarla? È artificio il trattare un fanciullo bugiardo come se fosse sincero; ma se noi fingeremo di non ammettere in lui la menzogna neppure come possibile, facendogli gustare così la gioia della stima che si guadagna con la presunta sincerità, provocheremo probabilmente in lui la volontà di meritare tale stima veramente, e di non perdere, con la menzogna, la buona riputazione.

Tale finzione seconda del resto nei giovani la loro stessa natura, il loro amor proprio, e per ciò appunto può diventare nel processo educativo una norma tanto utile quanto è razionale.

§ 58. Bacone ammoniva che all'intelletto degli uomini si dovessero imporre pesi e piombo, anzichè aggiungervi penne, perchè essi devono apprendere a frenare i salti e i voli. Se ciò si fosse fatto fino al tempo suo, il progresso scientifico avrebbe avuto sorte assai migliore. Ma se questa è una norma della scienza più rigida, vale del pari per l'educazione dei sentimenti e

della volontà? Coesistono, e tratto tratto vicendevolmente prorompono nell'anima umana due bisogni fondamentali: il bisogno romantico e il bisogno critico (§§ 3, 22, 34). Il primo esprime soprattutto la potenza del sentimento, il secondo quella della ragione. Si escludono? Astrattamente sì, ma non nella realtà concreta, nella quale si associano e persino si fondono anche quando meno si crede.

Non è per es. credibile che sussista in un individuo sia pure quanto si voglia, per temperamento, intellettualista, il puro e assoluto impero della ragione filosofica, fredda, astratta, libera da ogni affettività. Se infatti questa impregna di sè pressochè tutta la nostra vita, come può esserne del tutto esente la filosofia? Essa infatti traluce pur dalle scheletriche formule e dalla rigidezza architettonica della dialettica che si pretenda sia puramente razionale, per es. del Kant. Chi non rammenta il suo inno alla coscienza morale? Come non ravvisare nei suoi postulati della ragione pratica l'impulso del sentimento cristiano?

La ragione pura non sussiste che nella logica formale, come accordo del pensiero con le proprie forme; ma non questa è la logica di cui più si avvantaggia la nostra esistenza, bensì quella che fu detta *affettiva*. Che se a noi pare di rifugiarci nella pura ragione, freddamente imperativa — riprendo un soggetto già più sopra toccato (§§ 20, 40) — come in porto sicuro aperto ad ogni creatura umana, ritroviamo però in essa, pur senza avvedercene, noi medesimi colle nostre peculiari tendenze, consacrando infine, nel suo recinto, come in un tempio accessibile a tutti i culti, gli istinti divini del nostro cuore.

Come ogni poesia ha la sua logica, così anche la logica ha una poesia propria; e appunto per questo avviene che non il vero illumini col suo celeste splendore la ragione universale, ma la ragione dell'individuo, con le sue movenze affettive, generi il Vero. È quanto dire che noi ricerchiamo il Vero per noi, cioè quello che più indulge ai nostri gusti passionali, anche quando c'illudiamo di ricercarlo per sè medesimo, disinteressatamente;

sicchè la ragione che si pretende imporsi come impersonale e libera da ogni vincolo sensibile acquista per contro il vigore se non l'irruenza della sensibilità che la fomenta. Potrei addurre a riprova innumerevoli esempi. Limitandoci a uno solo, che era mai la Ragione della storica Enciclopedia se non il *pathos* di una volontà collettiva, e l'epilogo di acuti risentimenti che si erano maturati a poco a poco fino a quell'epoca? Che poi quella fosse una Ragione mistica lo dimostravano gli onori resile come a una deità nuova.

Si riflettono nella nostra mente i fenomeni del mondo esterno; ma donde traggono essi il loro carattere tragico o idilliaco se non dalla potenza del nostro sentimento? Insomma la ragione che si ostenta come il terso specchio della fredda realtà è, in ultima analisi, tutta investita dall'atmosfera mutabilissima e passionale del nostro spirito; è, come pur si disse, una scacchiera sulla quale i medesimi elementi possono entrare nelle più svariate combinazioni. E perchè dunque stupirci se riesce evidente agli uni ciò che per gli altri è assurdo?

Non è questa un'ingiuria alla ragione, ma una rivincita dello stesso suo diritto supremo di porsi e di manifestarsi quale la vediamo di fatto. E perchè dovremmo contrapporle una ragione fantastica, cioè uniforme, perfetta, assoluta, sciolta da tutti gli interessi peculiari e dalle abitudini della personalità, e fare di questa un principio essenziale dell'educazione?

Qui non sussiste contradizione. Un sentimento ha in sè l'evidenza del fatto, e tende ad avvalorarsi nell'evidenza logica o di diritto. L'assurdo emerge quando convertendo in impersonale il punto di vista soggettivo, si spazia nell'ambito dell'intelligenza astratta che è ben altra da quella concreta. La contraddizione allora si disegna fra i termini di un'antinomia; ma non sussiste affatto se riguardiamo singolarmente le due specie di vita a cui questi termini dànno luogo in due individui di tempra diversa. Entrambi quei termini possono ottenere un candido assenso; e perchè negare che questo assenso valga egualmente nei più difformi orientamenti

dello spirito, se con esso si appaga nella stessa misura un desiderio, un bisogno, un'aspirazione?

Non può certo erigersi a legge il caso singolare del filosofo che mentre crea a sè medesimo o prescoglie la visione dell'universo che più gli piace e gli viene da svariati influssi suggerita, si trasumana ciononostante così da reputarsi dell'universo l'imagine geometrica fedele e privilegiata. Egli v'imprime necessariamente, come il poeta, il suggello del proprio Io, e pretende tuttavia di ritrarre l'universo nella sua perfetta oggettività sinottica, accanendosi in tale sua vanagloria con tanto maggior calore quanto meno è razionale.

La filosofia da lui scoperta e professata sarebbe, nel suo pensiero, quella definitiva a cui tutti debbono, sia pure loro malgrado, aderire e sottostare. No. La verità è progressiva perchè è varia; i suoi raggi sono infiniti come quelli della luce; ritrova nella molteplicità la propria ricchezza inesausta; e l'antitesi è, come notava Carlo Cattaneo, per sè medesima un principio di reale progresso, promovendo nelle idee un rinnovamento che non sarebbe possibile senza i disaccordi. Come dunque si può pretendere di rinchiudere tutta la Verità in un sistema particolare? Non è poi contraddittorio, per la logica *reale* della vita dello spirito, che ciascuno abbia la *sua* filosofia, come ha la *sua* coscienza, il *suo* carattere, le *sue* preferenze.

Ma si dirà: La ragione umana non è universale? Sì, ma a quel modo ch'è universale la nostra umanità, genere comune ai *varî* temperamenti, alle *varie* filosofie. Onde infine la contradizione vera e propria sussisterebbe in chi impiegando la *sua* ragione nella *sua* filosofia, pretendesse di rappresentare *tutta* e la *sola* ragione, *tutta* e la *sola* filosofia possibile.

Non sembri questa una digressione inutile al nostro problema. In vero se, ciò posto, la ragione universale e identica è un'astrazione dalla realtà in cui la ragione concreta si disegna con la sua varietà funzionale, non si può assumerla, nella suddetta forma astratta, come criterio o méta di educazione. Si cadrebbe in un'intolleranza stupida.

I giovani pertanto non devono essere educati a un crudo razionalismo, ma si dovrà far loro onestamente comprendere il relativismo della ragione, della fede, della filosofia, e l'influsso vario che vuoi la ragione vuoi il sentimento hanno, in svariati intrecci, nei singoli individui. Dovranno intendere il dissenso delle opinioni e degli indirizzi della vita nelle ragioni stesse, universali, della nostra umanità, la quale non ci può armare affatto gli uni contro gli altri se vibra nel nostro fondo con le medesime note. È dunque possibile, nonostante la disparità dei caratteri e delle fedi, un'armonia superiore, per la quale realizzeremmo il programma di una civiltà più coerente e meno filistea dell'attuale, accordando a una illuminata libertà di pensiero non già una tolleranza infinta e pusillanime, ma quel rispetto magnanimo che è devozione incondizionata alla dignità dello spirito.

§ 59. L'adolescenza è l'epoca nella quale piace spaziare nel campo dell'immaginazione assai più che legarsi inestricabilmente al mondo reale per sè troppo circoscritto e determinato; e per ciò appunto nella giovinezza, definita da Platone come un' « ebbrezza dello spirito », l'ideale può fermentare e rigogliosamente fiorire.

Non tutti i giovani però risentono in egual grado il bisogno romantico e il bisogno critico; e già in essi si disegnano preferenze come quelle che caratterizzano i due tipi d'individualità, *intuitivi* e *riflessivi*.

Predomina nei primi l'immaginazione creatrice, nei secondi lo spirito critico: quelli sono inclinati a entificare dissimulatamente le astrazioni, questi a riconoscere in tale atto l'arbitrio. Le due tendenze non si escludono tuttavia assolutamente. In Spinoza, Lessing, Kant, Schleiermacher — così nota l'Hoeffding — coesistevano: « Un vivo sentimento e un pensiero chiaro lavorano l'uno per l'altro più spesso che comunemente non si creda ».

Di fatto il sentimento promuove e dirige il pensiero logico più di quanto non ci appaia, e il pensiero stesso

ne sollecita non di rado le mirabili reviviscenze, a colmare le proprie lacune o a risolvere le proprie incertezze. Tra l'uno e l'altro ci può essere antitesi, e l'uno può ciononostante coesistere con l'altro come se non si escludessero; ma ci può essere anche armonia perchè il pensiero critico lungi dall'eliminare il sentimento, può meglio incanalarlo e invigorirlo, rispettandone la spontaneità nativa.

La critica del resto dev'essere prudente in particolar modo con i giovani, non potendo essi accoglierla con la parsimonia e la maturità di cultura possibili soltanto negli adulti. Sulla necessità di una consimile prudenza ci lasciava già notevoli ammonimenti Cartesio, sia per la necessità di proteggere le istituzioni vigenti contro gli arbitrî degli ignari, sia per tutelare le stesse menti incapaci di pensare da sè, e alle quali più giova affidarsi alle opinioni altrui. La questione è grave e la riprenderemo trattando, nel prossimo capitolo, dei diritti pedagogici del pregiudizio. Certo è intanto che dalle ragioni della prudenza non possiamo prescindere specialmente nell'educazione degli adolescenti, in quanto in essi tendono a deformarsi del pari, per le speciali condizioni del loro spirito, il senso dogmatico e il senso critico.

L'adolescente ha bisogno di seguire il corso dell'immaginazione affettiva, cioè dell'immaginazione promossa in lui dal sentimento. Ragionar sempre, notava il Rousseau, è proprio dei piccoli spiriti. Gli animi forti hanno un ben diverso linguaggio, che è quello per cui si persuade e si fa agire. Non ragionate mai freddamente con i giovani. Fate che il linguaggio della mente passi per il cuore, affinchè possa essere compreso.

Questo principio di arte educativa è ben compreso dalla Pedagogia religiosa, com'è trascurato dalla Pedagogia intellettualistica, la quale esagera, nell'educazione morale, l'efficacia della scienza del bene, come se le verità morali fossero essenzialmente teoriche e non pratiche e affettive. Non c'è fede in verità che non si accenda con la fede, e la fede morale non può fare eccezione.

Esprimendo con calore un sentimento, lo trasfondiamo anche negli altri tanto meglio quanto più il loro cuore è infiammabile e più vivace n'è l'immaginazione.

D'altra parte è pur vero che l'entusiasmo che si presuma bastare a se stesso, può, nel corso del tempo, e in difetto dei più forti stimoli, sbollire, lasciando luogo allo scetticismo. Perciò è necessario il sussidio della ragione critica che rinsaldi i motivi del sentimento o della fede. L'elemento intellettuale dunque, pur non essendo sufficiente a plasmare l'anima morale, non è punto trascurabile.

Il ricorso dell'intelligenza anche nell'ordine affettivo, pur essendone sentito variamente il bisogno, è però naturale. Chi non tende a giustificare a sè e agli altri i proprî sentimenti? E chi non sa come i giovani amino la dialettica, e siano intolleranti della contradizione?

Nell'educazione conviene utilizzare l'uno e l'altro bisogno, romantico e intellettuale, secondando i due rispettivi caratteri distintamente, ma anche, se sia possibile, temprando l'uno con l'altro. A questo che chiamerò *Umanismo aristocratico* io mi riferivo quando accennavo a una superiore armonia delle anime, e a una civiltà più sincera e leale (§ 58). Tende esso a salvare i valori umani (intelligenza e sentimento) integralmente, poichè è possibile un accordo superiore, una solidarietà profonda degli animi, anche nel dissenso.

§ 60. La Pedagogia del *come se*, così intesa, non legittima affatto il puro conformismo esteriore. Non è questo una forma decorosa di vita morale; e se può concorrere a mantenere l'equilibrio nella convivenza, non n'è mai una garanzia assoluta. Può accompagnarsi persino allo scetticismo. Chi poi si appaga dell'esteriorità è un uomo moralmente nullo, e nella società rappresenta un continuo pericolo.

L'esteriorità può essere rispetto delle leggi; ma l'educazione vuole molto di più, mirando a creare la disposizione spontanea al bene e al dovere. La pura esteriorità può essere soltanto un mezzo provvisorio al raggiun-

gimento di questa alta idealità. Infine il volere morale dell'uomo è nel rispetto veramente *sentito*, e non soltanto praticato, del diritto e del dovere: è nell'adesione e nell'accordo sincero delle coscienze.

L'educazione non può rinunziare a promuovere questa suprema unità ideale, benchè irrealizzabile, e deve quindi convertire l'esteriorità dell'accordo in un vero e proprio spontaneo consenso interiore. Deve promuovere nell'allievo la capacità autoeducativa, mediante l'inibizione spontanea delle tendenze contrarie alle idealità sociali, e la elevazione e il rinvigorimento di quelle omogenee.

Dominato per es. dal bisogno della vendetta, l'individuo penserà che l'ideale della generosità è assoluto, e disporrà l'animo suo, con ogni sforzo, alla mitezza, agendo conformemente. Da prima questo atteggiamento sarà esteriore, superficiale; ma, come più volte accennai, potrà poi diventare interiore, costituendo infine un contrario bisogno del suo spirito, anche per quella suggestività ideale di cui un atto è tanto più capace quanto più vi si conformino le inclinazioni naturali del soggetto.

§ 61. A questo punto si potrebbe osservare che la Pedagogia del *come se* non è che un epilogo del criticismo, e che nonostante tutto lascia nell'animo d'una persona di fede il solco doloroso della delusione. Non per essa, si dirà, si può educare i giovani nel culto virile dei valori ideali della vita, il quale non ammette restrizioni e dubbi.

Ma se di fatto la critica scientifica è avversa all'assolutismo teorico dei valori ideali metafisicamente concepiti, non per questo essa oppugna la fede morale, valendo anzi a rinsaldarne le basi, come abbiamo dimostrato (§§ 7, 32). La Pedagogia del *come se* s'informa effettivamente a questo presupposto.

Pertanto io non intendo affatto di proporre che agli adolescenti si dica semplicemente così: « Operate come se il bene fosse assoluto, e il dovere fosse fine a se stesso, e assoluta fosse la vostra libertà morale; come se sol-

tanto all'esercizio della virtù voi dobbiate la felicità vostra attuale; come se il bene altrui fosse anche il bene vostro; come se i precetti morali derivassero da un supremo legislatore infallibile; come se infine l'anima vostra fosse immortale, ed esistesse una giustizia assoluta, riparatrice, nell'oltretomba ». Limitando a questi termini l'esortazione morale, si rinnoverebbe, sia pure dissimulatamente, la forma dogmatica, in quanto è espressa dal puro imperativo, sospingendo in ultimo verso lo scetticismo. Nè poi dobbiamo tacere che un simile discorso potrebbe anche avere l'aria della canzonatura.

Il discorso si può allargare e approfondire. Cominciando da riflessioni d'ordine religioso, si può parlare in questi termini: « Come insegna l'esperienza spregiudicata, alle credenze religiose, dogmatiche, si può, secondando lo spirito critico, rifiutare la propria adesione; ma ciò non toglie che queste secolari visioni dell'umanità, siano pure quanto si voglia criticamente contestabili in una od altra delle loro raffigurazioni, conservino un inoppugnabile ed eterno valore, psicologico e morale. Coloro quindi che tale concezione della vita ripudiano, in quanto riveste una determinata forma dogmatica, non rifiutano perciò o non debbono rifiutare quegli elementi di verità imperitura che essa contiene. Possono dunque anche i non credenti ortodossi vivere *come se* in quelle credenze consentissero, in quanto ne rivivono in sè, praticamente, l'intimo valore ideale; la qual cosa importa di fatto più che ogni altra, e importa assolutamente. Il nostro spirito è posseduto da intuizioni particolari profonde, alle quali sente il bisogno di dare una forma, e questa può essere varia senza che ne svanisca la sincerità o ne rimanga sminuito il vigore fattivo. — Tutti abbiamo un'intuizione generosa del Bene, e tendiamo perciò ad assegnargli un valore assoluto identificandolo per es. con Dio (la cui esistenza, nel cuore dell'uomo, è, in una qualunque sua espressione, indiscutibile), o dandogli comunque un'impronta mistica, come accade per ogni ideale supremo dominante in un'anima eletta. — Tutti apprezziamo il dovere come una legge comune in-

derogabile, e se il suo adempimento si subordina praticamente a determínate condizioni, tuttavia la concezione della sua assolutezza o incondizionalità ci esalta, come quella che ci appare più degna della nostra umanità. Da simile finzione noi riceviamo l'inestimabile beneficio di vincere le angustie che talora soffriamo in quanto avvertiamo o presentiamo i limiti a cui a nostro malgrado è costretto troppo spesso il nostro volere. — La felicità ha, come notava Aristotele, fonti diverse, ma quella che tutti riconosciamo come la più ricca e più vera trova indubbiamente la sua genesi nella coscienza del nostro proprio valore morale, e noi ammiriamo l'uomo virtuoso stimandolo felice, secondo la frase di Platone, anche fra gli oltraggi più umilianti e le persecuzioni. Il giusto è felice, egli disse, pur sulla croce, mentre il tiranno sul trono e in mezzo alle delizie è odioso e miserabile. È una finzione del sentimento, ma ci è troppo cara perchè possiamo cancellarla dal nostro pensiero. Questa ammirazione attesta infatti un bisogno ideale ch'è un fatto di coscienza, vero per sè come ogni fatto, e significa dunque che nella virtù si può ben riporre la ragione suprema della nostra esistenza, anche se tale méta suprema non possa essere mai raggiunta da alcun essere umano. — Il nostro volere e il nostro bene, o quello che tale ci sembra, sono spesse volte in conflitto col volere sociale, col bene collettivo, e noi lottiamo in cuor nostro, se non anche mediante gli atti, contro il costume e le stesse istituzioni che ci reggono; ma è pur naturale o istintivo nell'uomo il senso sociale che lo induce talora alla rinuncia anche, se si vuole, per indulgere al proprio egoismo. Egli allora si finge legato alla società dal pieno consenso, almeno in quanto vi conforma la condotta: vive insomma (ed è una necessità socialmente insormontabile) come se quel conflitto, almeno in determinati casi, non esistesse; e non è questo un modo di superarlo? — Mi limito qui a un puro cenno, ma il commento può estendersi assai più, come risulta da quanto sopra dicevo circa le finzioni morali singole.

Cap. XVII.

I diritti pedagogici del pregiudizio.

§ 62. Ho accennato più sopra (§ 59) alla dottrina di Cartesio secondo la quale nel diffondere e dirigere le opinioni occorrono molte cautele, allo scopo di evitare i danni risultanti dal malo uso che si facesse della libertà del pensiero. Meglio è, per certi individui, seguitare la strada vecchia, che dalla stessa lunga pratica fu resa più agevole, come certe vie alpestri per essere le più battute. Ciò vale quanto affermare l'utilità del pregiudizio: esistono cioè dei pregiudizi che la prudenza consiglia di conservare.

Il problema però, come ripeto, è complesso; cade poi nell'orbita della Pedagogia del *come se* in quanto, secondo il pensiero cartesiano, certi pregiudizi dovrebbero, nell'educazione, essere trattati come se fossero verità. Si potrebbe formulare così: Si deve combattere il preteso pregiudizio incondizionatamente, per contrapporvi le verità della scienza? E si concilierebbe questo principio con l'altro che un individuo si deve educare non avversando ma secondando le sue tendenze caratteristiche?

Indubbiamente esistono pregiudizi che si devono con ogni sforzo debellare, poichè così comporta il diritto universale della cultura, e perchè altrimenti non avrebbero ragione d'essere neppur le scuole. Essi sono di natura varia intellettuale e morale, e per riconoscerli non è necessario che li enunciamo. Umiliano la specie umana senza recare verun beneficio nè all'individuo nè alla società; anzi alcuni, come certe superstizioni volgari, sono tutt'altro che innocui.

Da questo lato non si può dubitare che come la lotta contro il pregiudizio è uno dei maggiori titoli di gloria della nostra umanità, così il perseverare in essa, l'estenderla, l'intensificarla, è un compito e un destino inoppugnabile della civiltà. Certo è del pari che la verità ha diritti inconcussi; e questo è infatti un postulato

imprescindibile della scienza. L'educazione scientifica infine serve a dare allo spirito dell'individuo una forma squisita e serena d'intellettualità, e temperanza di giudizio, le quali doti facilmente si trasferiscono in un più largo ambito, essendo il nucleo di analoghe virtù civili.

Ma basta forse, a risolvere il nostro problema, considerarlo da questo rispetto, che diremo filosofico? Il campo della realtà, non c'è dubbio, è più vasto di quello della filosofia; e se il Vero ha diritti incontestabili, non si possono tuttavia disconoscere da un lato i diritti proprî dello spirito anche fuori delle verità della scienza e del loro culto, dall'altro quelli della società, alla quale una verità specialmente deformata può recare maggior danno della stessa ignoranza.

Non si può insomma trascurare, per il punto di vista filosofico, quello pratico, sociale, politico, pedagogico, accarezzando la pretesa di ridurre allo stesso livello, nelle credenze, tutti gl'individui, come se avessero le medesime attitudini etiche e intellettuali; non si può dimenticare che nelle menti di certi individui determinate verità, degenerando, possono secondare persino e promuovere istinti perversi.

È un diritto umano che a nessuno si precluda l'ascensione dello spirito, intercettando le veraci conquiste della scienza; ma queste presuppongono, per essere convenientemente afferrate, un'adeguata cultura, che ne renda possibile la retta rielaborazione. L'insegnamento scientifico deve quindi associarsi all'educazione generale della personalità.

Ciò ammesso, è facile comprendere come vi possano essere dei pregiudizi, i quali, in determinate condizioni spirituali e sociali, hanno una funzione benefica; e non si capirebbe perchè si dovrebbe in tal caso preferire una cruda verità manifestamente nociva. La credenza nei feticci, notava il Paulsen, presso certi popoli serve a proteggere la proprietà, e sarebbe quindi per loro un gran pericolo il distruggerla.

Insomma il principio che la verità *deve* essere rivelata, non può non subire, per determinati casi, speciali

riserve, dovendo comunque la verità servire agli uomini più che gli uomini alla verità. Lasciar sussistere in altri come vero ciò che per noi fosse pregiudizio, può essere non solo una necessità di prudenza ma addirittura un dovere morale.

§ 63. Una riserva richiede anzitutto il pregiudizio per se stesso. Si può essere assolutamente certi d'essere esenti da ogni pregiudizio, o piuttosto non è esso, in una od altra forma, un morbo comune? È stato detto, non senza ragione, che il mondo è un grande ospedale dove, se un malato rinfaccia agli altri malati la loro infermità, non si libera perciò dalla propria. Potremmo, a riprova, riportare la teoria degli *idoli* di Bacone, e il commento sensato ch'egli ne faceva. Che se un pregiudizio è respinto a parole, non si esclude che, come dicevamo, vi si conformi la condotta come se fosse verità.

Inoltre può essere ritenuto pregiudizio ciò che tale non si può dire assolutamente. Per uno scettico ad es. può essere pregiudizio sia la religione sia la metafisica; ma se l'una e l'altra corrispondono a un bisogno del soggetto, ed esprimono quegli interessi fondamentali a cui è legata la sua vita, si dovrebbe coerentemente ripudiare come pregiudizio questo stesso bisogno, ciò che non ha senso. È poi assurdo pretendere di eliminare un bisogno dello spirito con un semplice *fiat* della volontà e per effetto di considerazioni astratte.

Ed eccoci dinanzi a un pregiudizio vero e proprio, radicato fatalmente nel nostro secolare costume: credere cioè che si possa modellare l'anima umana secondo il proprio arbitrio, e prescriverle una data religione o metafisica. È un pregiudizio presumere che la Morale si fondi sulla religione anzichè questa su quella, e pretendere in conseguenza di prefissare una determinata confessione religiosa come condizione *sine qua non* di moralità. Un pregiudizio è ritenere minacciosa e vietare, in materia di fede, e per ogni sua specie, la libera discussione, violandosi così un'esigenza mentale della personalità umana, il decoro della società, i diritti della storia.

Cap. XVIII.

Massime di Pedagogia prammatista.

§ 64. La nostra Pedagogia del *come se* è prammatista?

Il prammatismo, come venne enunciato dal James e dallo Schiller, fonda il vero sull'interesse subbiettivo variando quindi con questo. La verità insomma consisterebbe nelle sue conseguenze psicologiche, non nella sua essenza logica obbiettiva. Per es. la credenza in Dio e nel libero arbitrio è per me vera se appaga il mio sentimento.

Criterio della verità per il prammatismo è dunque la conformità di un'idea ai bisogni del soggetto, all'utilità sua, al suo desiderio. La ragione critica, impersonale, cede il proprio impero alle voci del sentimento, e il prammatismo si rivela pertanto come romanticismo. Si vuol vivere e trovare alla propria vita una ragione sufficiente non nei postulati spesso aspri della scienza, ma nelle esigenze dolci del cuore. Il desiderio di pace è legge a se stesso, e umilia a sè la ragione.

Non ci soffermeremo qui particolarmente sulle obbiezioni che questo orientamento del pensiero ha provocate. Certo assimilando il vero all'utile si ripudia del vero il diritto più sacro, qual è l'indipendenza, e si dà ansa all'arbitrio e all'egoismo. Inoltre facendo assegnamento sulla volontà di credere, si potrebbe pretendere di soffocare il bisogno del libero esame.

Di tutt'altra indole è il prammatismo della nostra Pedagogia del *come se*, che non è irrazionale ma razionale. Noi riconosciamo la verità in tutta la sua estensione umana, potendo emergere tanto dal sentimento quanto dalla ragione, essere cioè tanto verità di fede quanto di scienza (§ 24); e il nostro prammatismo ne rispetta il libero movimento, secondo i due bisogni, che abbiamo largamente commentati, romantico e critico. La ragione critica non è infatti fatalmente eliminata — per

il nostro punto di vista — dal bisogno romantico, se di fatto, come dimostravo, il *come se* associa senza contradizione la ragione e il sentimento, e per es. il riconoscimento della relatività dell'Assoluto e la fede in questo.

Su tale base si possono istituire delle massime di Pedagogia prammatista necessariamente razionali.

§ 65. Una massima che appartiene di pieno diritto alla Pedagogia del *come se* è la seguente: *Opera come se ciò ch'è vero socialmente ed è socialmente imposto come assoluto, fosse vero e assoluto anche per te.* Si connette alle considerazioni che giustificano, per taluni rispetti, la finzione esteriore (§ 15 e segg.).

Noi concepiamo il mondo fisico come se seguisse delle norme; ed è infatti questa una maniera, non erronea, d'interpretarne le leggi. Nel mondo morale le norme sussistono di fatto, come una sua intrinseca necessità; e formularne alcune per ritrarre le effettive esigenze della vita associata è dunque opera pienamente ragionevole. Quella annunciata è fra esse. Contiene una finzione poichè equivale all'altra « *Opera come se tu fossi l'altro* » (intendendosi per « l'altro » la società), onde si legittima la dissimulazione (parziale) di sè; ma anch'essa al pari delle altre finzioni morali, ha un fondamento psicologico realistico. È infatti un'eco della coscienza morale, che induce l'individuo a dissimulare, cioè a sacrificare quanto più è possibile, per la pressione sociale, il proprio arbitrio egoistico.

L'Io non è assoluto; non è un punto luminoso risplendente di luce propria; ma ritrae in sè l'azione pedagogica che su lui esercita la società. Nè la ritrae passivamente, cooperando egli medesimo con la socialità, implicitamente altruistica, della sua natura, a farla propria.

La massima dunque che abbiamo espressa con più formule, può valere a irrobustire nell'individuo certe tendenze, per es. quelle altruistiche, e a deprimere le tendenze contrarie, trovando in proprio favore lo stesso naturale consenso di lui.

Individuo e società sono termini che si trascendono reciprocamente. Tutto è sociale, disse il Leibniz, nell'anima dell'individuo, fatta eccezione della sua stessa individualità, che nella pratica non permette d'essere dimenticata. Da ciò il conflitto talora tragico tra l'Io e gli altri. Tuttavia è necessario che l'individuo faccia ogni sforzo per vivere come se il bene suo e quello altrui coincidessero, e il suo volere s'identificasse, almeno entro certi limiti, con quello sociale.

Chi può, scrisse lo Schopenhauer, ridire a se stesso la formula indiana *Tat twam asi* (Tu sei costui), conoscendo chiaramente ciò ch'egli dice, e con ferma convinzione, in faccia a chiunque abbia con lui rapporto, costui è sicuro di possedere ogni virtù e nobiltà d'animo; egli è sulla via diritta che conduce alla liberazione dell'egoismo. — La trasfusione vera e propria di sè nell'altro è impossibile; tuttavia non è punto vano lo sforzo di vivere in altri e per altri, reprimendo tendenze antisociali. Tale sforzo serve, fra l'altro, a rieccitare nell'individuo l'istinto della specie, e a promuovere l'antiegoismo di cui s'improntano le idealità sociali da lui accolte.

Il vincolo dell'individuo con la società non è del resto servitù, trovandosi precostituito nella natura *sociale* dell'uomo, nonostante la trascendenza reciproca dei due termini *individuo* e *società*. D'altra parte l'individuo legandosi alla società e in questa espandendo la propria attività d'uomo sociale, non menoma ma riafferma e allarga il dominio della propria personalità, sublimandola nell'atmosfera ideale dei valori umani.

Qui si apre all'Etica e alla Pedagogia un campo d'indagine molto ampio; qui si delinea, fra altri problemi, quello del liberalisno sia nell'ordine sociale e politico sia in quello pedagogico.

Non posso ora discutere questo problema; ma insisterò nel rilevare come certi limiti, per quanto mutevoli, della libertà dell'individuo siano pur imposti dalla volontà sociale, per un bisogno che non è solo nella società ma nell'individuo stesso, nel quale l'Assoluto

etico sociale funziona col duplice potere dinamogenico e inibitorio. Vivere in società non si può senza vivere moralmente. È una necessità di fatto che legittima pienamente la nostra massima.

Nell'individuo possono esistere le tendenze e le idee più svariate; ma può il suo giudizio prevalere assolutamente sulla ragione sociale, legiferando per es. arbitrariamente circa il diritto alla vita, all'amore, alla proprietà?

Non c'è artificio dunque nella nostra massima, ma naturalità e necessità razionale e pratica imprescindibile, oltre a quell'ottimismo che importa per sè inevitabilmente l'accettazione della vita sociale.

L'educazione ha per fine di rendere possibile la libertà dell'allievo; ma è ovvio che la libertà non si può esplicare socialmente senza restrizioni, rinunce, limitazioni: l'autonomia — è vecchia sentenza — si consegue mediante l'eteronomia.

La nostra massima è quietistica? Contrasta il principio del progresso, che si regge sul diritto alla ribellione, e in conseguenza anche quel relativismo storico per cui mai la volontà sociale di un determinato momento deve essere considerata come assoluta?

Può darsi effettivamente che la nostra massima sia intesa e applicata secondo un criterio illiberale, esagerando l'ottimismo sopra accennato; ma non è questa la sua significazione più retta e più conforme alla realtà dello spirito e della vita. Il rischio di chi discute l'ordine attuale e affronta l'avvenire con nuove idee può essere nobilissimo, ed è fallace spesso il proposito d'impedirlo mediante la coercizione. Lo stesso ostacolo frapposto all'espansione di nuove idealità non diventa un eccitamento alla reazione e alla vittoria? D'altra parte conviene pur moderare nei giovani sia il senso pessimistico che nutrissero circa la società di cui fanno parte, sia le loro eventuali ambizioni utopistiche; conviene far loro comprendere come le nuove conquiste della civiltà non si ottengano a prezzo di quelle già consolidate nel costume e nelle coscienze, e in opposizione alla legge della continuità storica.

La convulsione mondiale che ha testè conturbato ogni fonte di vita, non ha risparmiato la coscienza, che sembra brancolare in cerca di qualche appoggio straordinario in cui rinfrancarsi. Non c'è problema sociale od economico, politico, morale, civile, in cui non frema talora spasmodicamente tale inquietudine; e all'ansia del rinnovamento, che vorrebbe essere più radicale che non sia di fatto possibile, fanno riscontro le visioni più fantastiche, gli ardimenti più ribelli, come se a rinnovare il mondo possa bastare l'eccellenza di un'idea. Ricorre oggi dunque in nuove spoglie l'utopia caratteristica di ogni epoca critica della storia umana, e prende veste principalmente dall'*individualismo volontaristico*, e dallo *scetticismo storico* che n'è presupposto.

Si desume l'uno come l'altro dagli ammaestramenti stessi della guerra europea quasi che questa valga a condannare inappellabilmente quel senso del relativo che chiamasi *storico*.

Nessun confine si sopporta nell'ordine dell'azione, perchè nessun limite si tollera nell'ordine ideale.

La storia, si dice, procede a sbalzi, e può mutar rotta improvvisamente senza nulla riprendere del passato, onde qualunque impulso che esca dalla volontà creatrice dell'individuo ha già segnato innanzi a sè il suo libero corso. Ogni età, si soggiunge, ha la propria cultura, la quale chiude il ciclo del suo sviluppo col fallimento; e subentrando uno stato d'animo collettivo del tutto nuovo, ossia una del tutto nuova cultura, questa è destinata a rinnegare la precedente senza che nulla le sopravviva.

Tale è quell'antistoricismo per cui si confida di rimarginare tutte le ferite e di riparare tutti i dolori dell'immane conflitto. Ma come si può credere senza ingenuità che non debba punto valere a dirigere utilmente gli sforzi umani sulla via del bene e della giustizia, e a governare le fortune dei popoli, l'esperienza dell'ideale non avulso della realtà ma sempre e inevitabilmente compresso fra le morse di questa?

In una successione anomica della cultura nessuna fede solida può in verità costituirsi, ma ogni sforzo si

risolverebbe in delusione lagrimosa, e qualunque orrore storico potrebbe riapparire impunemente.

§ 66. La Pedagogia del *come se* importa varie altre massime, ad alcune delle quali accenneremo fugacemente. Vi appartiene per es. quella aurea del Vangelo: *Ama il tuo prossimo come te stesso*, che equivale pure all'altra: *Vivi come se tu fossi l'altro*. Se i due termini — *tu* e *l'altro* — come dicevamo (§ 65) — sono irriducibili, la finzione in questa massima è manifesta. Senonchè per essa rivendichiamo la nostra comune identità fondamentale d'uomini la quale, s'è oggetto frequente di esaltazione romantica, risulta altresì dalla rigorosa dimostrazione della scienza. E perchè questa finzione non dovrebbe giovare alla superazione dell'egoismo, la quale è poi sempre atto d'amore? È una massima costrittiva, ma possiede anche virtualmente un carattere persuasivo, poichè ad amare gli uomini l'uomo è naturalmente predisposto. L'amore non si comanda, e dove esiste si rivela senza finzione. *In charitate non ficta* (S. Paolo). Ma se pure il comando non avesse altro effetto che d'indurre ad atti conformi, potremmo poi contare sul potere suggestivo di questi (§ 12).

L'amore però che si prescrive incondizionatamente va in pari tempo contro la natura e la ragione. Il differenziamento dell'amore è un corollario della sua stessa sincerità: non si può amare egualmente il buono e il malvagio; e infine per un amore indifferenziato (dato che fosse possibile) si deprezzerebbero gli stessi valori etici, nè più varrebbe nel mondo la giustizia della sanzione. Ma non hanno i loro diritti, sorretti tanto dalla scienza quanto dal sentimento umano, anche la pietà e la generosità?

L'amore umano è anche *amicizia*, ch'è fusione libera, piena e universale di anime; e potremmo chiederci se essa veramente esista. Lo crederemo francamente se in ciò siamo sostenuti da una fortunata esperienza; nel caso contrario potremmo non credere.

Notava il De Amicis che noi abbiamo tutti la co-

scienza così malsicura a suo riguardo, che non solo non osiamo quasi di esprimere il nostro affetto a un amico nel momento di sincera emozione, ma quasi ci vergogniamo, tra amici, di ragionare seriamente dell'amicizia, come d'una cosa reale... Ma noi abbiamo un bel protestare di non credere all'amicizia; in realtà ci conduciamo tutti come se in essa credessimo ardentemente, poichè ci sforziamo ogni giorno d'ispirarla, ci meravigliamo che ci sia corrisposta, c'illudiamo di averla trovata, la promettiamo sinceramente, ci facciamo assegnamento su, e ci lamentiamo ogni giorno d'un disinganno... Toglieremmo alla nostra vita la maggior parte delle sue più belle emozioni, se le togliessimo tutti i periodi di tempo in cui abbiamo creduto di essere e di avere dei veri amici... No, dopo aver ben detto che non c'è amicizia nel mondo, non possiamo concepire la vita senza di essa.

Ecco un altro esempio di realismo psicologico che dà vita concreta a un ideale come se fosse un dato certo di esperienza comune, una legge della nostra esistenza (1);

---

(1) A questo sentimento io cedevo quando nel 1905 così scrivevo intorno all'amicizia: « Amo l'amico mio come amo me stesso: e l'amo per sè e per me; per sè, comprendendone i bisogni; per me essendo a me grave ogni delusione sua, ogni urto che incontrino i moti fiduciosi del suo animo. Nell'amico vedo e sento un motivo di quiete all'anima mia; e in me stesso avverto e coltivo, rievoco e intensifico, un motivo di quiete all'anima sua. Questa comunione di anime è in me e per lui unità viva, non fittizia corrispondenza esteriore, ricambio calcolato e prestabilito di servigi e di sorrisi; a ogni incontro di pensiero, e più ancora, a ogni vibrare di affetti, essa pare rinnovarsi, infaticabilmente. I miei dolori ritempro nei suoi, disacerbandoli, e i godimenti miei ne' suoi dolori purifico, moltiplicando nella sua vita gli elementi della vita mia. Scemerei me stesso, impoverendo la resistenza della mia anima contro il dolore, e smuovendo il gaudio dal suo fulcro, se isolassi in me il sentimento mio; e profanerei il senso dell'amicizia se la mia anima non rinfrancassi nell'anima dell'amico. Sentirei del pari insopportabilmente il peso dell'indegnità del mio spirito se al dolore e al godimento di lui non partecipassi e col moto dell'animo e con la parola e l'atto della solidarietà; sentirei svanire in me l'anima mia se nel dolore amassi e preferissi la solitudine mia e sua. Idealmente approvo la fortezza di chi soffre nel silenzio; ma la prova che più volte tentai dovette

ed ecco quindi un nuovo campo di cultura morale, indebitamente trascurato.

Conviene esaltare nei giovani il sentimento dell'amicizia ritornando all' antico umanismo. Se la vita dell'uomo — disse Valerio Massimo — non avesse il conforto dell'amicizia, non sarebbe essa una miseria? Parlando poi dell'amicizia eroica di Damone e Pizia, egli ne celebrava con entusiasmo la immensa potenza, quella cioè « di render nullo il timore della morte; di soffocare ogni solletico per ogni altro bene del mondo; d'ammansar la ferocia dei tiranni; di tramutar l'odio in amore; e di travolger in gloria la pena! ». L'amicizia merita quindi, egli soggiungeva, l'omaggio medesimo che noi diamo ai Numi del cielo, perchè mentre a questi siamo debitori del pubblico bene, a quella dobbiamo il privato, e « come i luoghi dov'essi hanno le lor pubbliche cerimonie, si chiamano templi sacri, così sacri tempî io voglio denominare quei petti che chiudono sensi ed affetti di virtù sì generosa e sì nuova ».

Su altre massime della Pedagogia del *come se*, da commentare con i giovani, potrei trattenermi a lungo, per es. questa: *Opera come se la vita meritasse sempre d'essere vissuta.* Scende dal valore assoluto attribuito all'ideale etico, poichè da questo trae un valore anche la vita, che può ben ritenersi idealmente incondizionata.

Il problema se la vita meriti d'essere vissuta assolutamente o no, ammette in vero soluzioni contrarie; tutti poi conveniamo che la vita stessa può e dev'essere immolata alle sue ragioni superiori affatto ideali. La nostra massima ciò non esclude: ma per essa vogliamo dire che è comunque inerente alla vita una finalità superiore, a cui si fa omaggio pur compiendone il sacrificio. Nello stato di depressione l'individuo potrebbe

---

alla fine fallire, rimordendomi il pensiero che essa fosse rimprovero d'egoismo all'amico, di cui alla mia volta non avrei saputo tollerare la solitudine e il silenzio nella sventura sua. Godere rimanendo ignari del dolore dell'amico, o soffrire rifiutando all'amico la confidenza del cuore, mi parve oltraggio e colpa ».

giudicare la vita come indegna d'essere sopportata per i suoi inenarrabili dolori; ma è lecito prescrivergli (quantunque tale prescrizione in alcuni casi riesca vana) che in nessun caso egli soggiaccia a ragioni d'ordine inferiore ed egoistico. Questo è il significato della nostra massima, della cui efficacia pedagogica non è ragionevole diffidare (§ 2).

Un'altra massima che merita un cenno illustrativo, in una Pedagogia del *come se*, è la seguente: *Vivi come se fosse realizzabile l'ideale della Giustizia assoluta.*

Il bisogno dell'Assoluto, che investe ogni idealità, penetra pure il concetto del giusto. Ribelle alle ingiustizie che funestano la vita sociale, l'uomo immagina per l'umanità una Giustizia assoluta, perfetta, immutabile. Le stesse imperfezioni del giusto positivo o legale balzano ai suoi occhi come intollerabili, per questa imagine imponente del giusto assoluto, a cui dichiara spettare ogni signoria definitiva sulle sorti dell'uomo; e se non gli regge la fede nel perfezionamento umano, terreno, proietta la Giustizia assoluta fuori della vita presente, aprendo questa nell'oltretomba, all'uomo e alla vita, l'ultimo asilo.

Tale slancio dello spirito nel dominio dell'Assoluto è legittimo; nè si potrebbe pretendere di arrestarlo dimostrando che l'ideale della Giustizia assoluta per cui anche l'aspirazione alla felicità trova il suo compimento, è un puro sogno. Questo ideale persisterà tuttavia nell'anima con il carattere imperativo che gli deriva dal sentimento, e apparirà una inoppugnabile verità di ragione. Che importa se non è realizzato o realizzabile? Cesserebbe, chiese Platone, d'essere buon pittore chi avendo dipinto un esemplare di quello che dovrebbe essere un bell'uomo, non fosse poi in grado di dimostrare che un uomo siffatto potrebbe effettuarsi?

Provvida è in realtà questa elevazione dell'anima nelle supreme visioni della Giustizia assoluta, poichè vi si raccolgono gli sforzi umani verso i supremi destini della civiltà; e perchè inoltre se ne trae l'ispirazione e l'impulso a riparare almeno in parte, per la brama insaziata

del giusto, le iniquità degli uomini e della fortuna (*Dottr. pos.*, § 47).

Sorreggere questa, come ogni altra fede operosa, è un dovere di educazione umana e civile; e si sodisfa così il bisogno romantico. Non vengono meno tuttavia, ciò posto, il diritto e il bisogno d'indagare, sulle basi dell'esperienza, come la Giustizia si manifesti di fatto, e di stabilire se nella Giustizia empirica esistano elementi reintegrabili (§§ 23, 33) in forme superiori alle attuali, che non siano una visione sterile (ib.). Da tali indagini risulterà che la Giustizia assoluta non è realizzabile; però essa non è un puro sogno evanescente, avendo anche questa finzione un fondamento realistico, come esigenza imperitura del sentimento, come aspirazione indefettibile dell'umanità, come visione poetica che agguerrisce ed esalta nell'azione i popoli e gli individui. Essa traduce in sè trasfigurandoli gli elementi concreti della giustizia qual è nella coscienza e nella ragione. Anche la concezione metafisica della giustizia, come degli altri valori ideali, è una trasfigurazione del sentimento reale del giusto.

Alla nostra natura morale, che implicitamente è anche natura giuridica, non all'idea *a priori*, metafisica, del giusto, devesi il nostro aspirare a nuovi ideali di convivenza e di assetto sociale, o insomma la nostra vocazione giuridica. Non potremmo spiegarci l'efficacia di codesti ideali altrimenti che per questo loro sostrato naturale; non potremmo spiegare l'efficacia stessa dell'idea assoluta della giustizia, se non ammettendo che essa sia essenzialmente rappresentata dalla nostra natura concreta (ib. § 49); ma la nostra natura concreta, nella concezione della Giustizia assoluta, si eleva, s'intensifica, diventa *passione*; e solo quando la Giustizia è passione assurge ai fastigi della virtù.

Aggiungerò che la finzione della Giustizia assoluta potrebbe anche convertirsi nella massima, che pur meriterebbe, con i giovani, un sagace commento, « *Vivi come se il progresso fosse una legge assoluta dell'umanità* ».

CONCLUSIONE

§ 67. Mi si potrebbe obbiettare che celebrando con tanta pertinacia il valore della finzione morale io seguo un ottimismo che essa per sè non comporta. Sarebbe un ottimismo simile a quello per cui, dopo aver riconosciuto un errore, io dissimulassimo e lo tenessimo caro per la sua utilità. Il confronto però non regge perchè la finzione, come ho diffusamente dimostrato, mentre è un bisogno universale dello spirito e della vita, non è un errore, ma nel realismo psicologico su cui, nel rispetto etico, si fonda, contiene preziosi elementi di verità. Riconoscerli è debito della scienza: utilizzarli è compito essenziale dell'arte dell'educazione.

Il bene, il dovere, la virtù e via dicendo, sono idealità che, elevate fino al regno dell'Assoluto, appaiono finzioni dell'immaginazione e del sentimento; ma corrispondono anche, in questa forma romantica, a un bisogno dell'uomo e specialmente degli adolescenti, a una legge infine del nostro spirito. Non posso quindi convenire col Vaihinger che sembra annoverarle fra quelle idee le quali, per un destino tragico della vita, mentre ci apparivano validissime, risultano poi, per la critica che in esse svela la finzione, destituite d'ogni valore. Ho per contro dimostrato che codeste idealità acquistano dalla critica un valore innegabile non solo intrinseco ma anche strumentale.

Trasfigurando nel mondo dell'Assoluto le idealità morali, e appropriandosele, l'uomo trasfigura anche se stesso, e si finge diverso da quello ch'egli è; e questa

trasfigurazione può avvenire inconsapevolmente. Ma forse acquistando egli, per l'analisi scientifica, la coscienza di questa trasfigurazione, cesserebbe con ciò il valore delle idealità stesse, ed egli si sentirebbe impaludato e smarrito nello scetticismo? Ho dimostrato, credo in maniera persuasiva, che ciò non avviene affatto; e d'altra parte riconoscere, dove esiste, la finzione è un dovere non solo di scienza ma di sincerità. La finzione poi persiste anche s'è riconosciuta: persiste nella vita morale come nella ideazione poetica.

Alla finzione morale l'uomo e più ancora i giovani si abbandonano con ambizione e slancio, accrescendo così le loro energie morali; ed è umano che a un'anima in cui ferve siffattamente il senso dell'ideale, non si ostruisca la via ch'essa spontaneamente si apre per trarre da nuove affermazioni del proprio valore un conforto all'esistenza. Ma questo abbandono deve avvenire con purezza di cuore e spontaneità di pensiero, senza che si subiscano le strette di alcun dominio tirannico.

Non illudiamoci di ottenere la sincerità morale da giovani educati nell'*apriorismo* dogmatico, qualunque sia la specie delle sue applicazioni. La personalità risponde al proprio principio se si edifica, a così dire, da sè, nell'atmosfera di quella libertà spirituale che respinge le pressioni del dogmatismo, e quindi pur quella onde si converte teoricamente il fittizio in reale ripudiando ogni critica. La legge del relativismo si estende anche alla formazione della personalità e alle sue preferenze ideologiche. È insania, è orgoglio fatuo pretendere di additare alla salute dell'anima un unico sentiero, e prescrivere alle verità della fede umana un criterio esclusivo come infallibile. Si contravviene così alle leggi della psicologia e della storia, e si offende lo stesso senso gentile di « umanità ».

Nell'ambito della fede la verità è multiforme: è verità di sentimento e di ragione: religiosa, metafisica, scientifica. La scelta dev'essere affatto libera da catene e limiti; ma dev'essere altresì, per chi aspira alla cultura più alta e alla piena affermazione del proprio io, con-

sapevole. Nè si può infine rivendicare a sè medesimo questa libertà negandola agli altri.

Tale è la Verità di cui i giovani devono apprendere il culto schietto nell'ampio respiro di tutta la loro anima. Devono riconoscere ch'essa è progressiva come lo spirito, e che la scienza, col rigore dei suoi metodi, concorre grandemente a questo progresso. Affrancata dai ceppi vetusti che la condannavano all'immobilità, libera da ogni passione che non sia quella medesima in cui si esalta e purifica, la Verità sopravvive a ogni apparente ruina; resiste — anche s'è destino che la vittoria ne sia lenta — a ogni dura battaglia che le venga, sia pure in suo nome, dichiarata; trae infine dalle stesse ombre che le si addensano attorno la gloria del suo splendore.

INDICE DEI SOGGETTI (1)

(1) I numeri indicano i paragrafi.